ما في هذا المجموع

رسالة لمحمد امين الماردینی ١

رسالة في خلق الافعال لطاش زاده ٥

تكملة كلمة التوحيد للكوراني ٨

م

ل

694

١٧٠

٥

١٤٠

تفسير مجموعه متفرقه

٦٠

٦٩٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق العرش وجعله محل الاستواء وانشا الكرسي واوسعه
الارض والسماء اخترع اللوح والقلم الاعلى واجراه كاتبا بعلمه في خلقه الى يوم
الفصل والقضاء علم الاشياء قبل وجودها ثم اوجدها على حد ما علمها
يعلم الجزئيات والكليات تعالى ما يريد فهو المريد لجميع الكائنات لم تتعلق قدرته
بايجاد شيء حتى اراده كما انه لم يرده حتى علمه لا يحجب سمعه البعد فهو القريب
ولا يحجب بصره شدة القرب فهو المجيب يسمع كلام النفس في النفس
وصوت المماسة الخفية عند اللمس كلامه تعالى لا يعني صمت متقدم ولا سكوت
متوهم بكلام ازلي كسائر صفاته من غير لهاة ولا لسان كما ان سمعه من غير
اصمخة ولا اذان كما ان بصره من غير حدقة ولا اجفان كما ان ارادته من غير
قلب ولا جنان كما ان علمه من غير تذكر ولا نظر في برهان كما ان حياته تعالى
من غير بخار تجويف قلب حدث عن امتزاج الاركان واشهد ان لا اله الا الله
شهادة تنجي قائلها يوم الحشر والميزان وصلى الله على سيدنا محمد عبده ورسوله
الذي خصه الله بجوامع الكلم في المقال وجمع فيه كل خُلق وخَلق حسن فاستوى
على اكمل الاحوال صلى الله عليه وعلى اله واصحابه الاشداء الرحماء الذين
شبهوا في الهداية بنجوم السماء وعلى الائمة الاعلام والتابعين لهم باحسان
الى يوم القيام فيقول افقر العباد الى رحمة ربه المبين عمر بن محمد حامي

استحال تعلق العلم به موجودا كالمعدوم كما استحال ان يرى موجودا كما ان يعلم موجودا
والباري تعالى يعلم موجودا فيرى موجودا كسائر الموجودات ولان الباري لما صح ان يرينا بالاتفاق
وجب ان لا يكون في مقابلته صح ان نراه ولا يكون في مقابلتنا انتهى والباري تعالى يعلم موجودا
فيرى موجودا استخرج ذكره بطريق السبر قال في شرح المقاصد والمواقف في المرصد السادس في
من المقدمات السبر تقسيم منحصر كان يقال مثلا علة كون الشيء مرئيا اما وجوده او كونه
عرضا او محدثا او لونا او كونه اسود والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه وتعالى موجود
فيصح رؤيته انتهى واعلموا ان ما شاء الله كونه يكون لا محالة
وما شاء ان لا يكون فمحال كونه ولا يجوز ان يجري في سلطانه الا ما يريده والدليل
عليه اطباق المسلمين على القول بان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقال الله تعالى
وما تشاؤون الا ان يشاء الله ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله تعالى يثبت الله
الذين امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا الاية فثبت ان الهداية والاضلال
كلاهما من الله ولان قدرة الباري تعالى قديمة شاملة لجميع المقدورات ولا يجوز
خروج مقدور عن قدرته فلو كان يجري في سلطانه ما لا يريده لوجب خروجه عن قدرته
وذلك يوجب تناهي مقدوراته ودخول النقص في قدرته وذلك محال في صفته
فان استحال وجود ما لم يرد كونه ولانه لو اراد من فرعون الايمان وعلم خلافه
لاراد تجهيل نفسه وسقوطه عن رتبة الالهية وذلك محال في صفة الله تعالى
فان قيل افتقولون ان الله مريد الكفر والقتل وسائر المعاصي قلنا لا يقال على
هذا الاطلاق لانه يوهم الخطأ لكنا نقول ان جميع ما يجري في سلطانه فبارادته
ومشيته فيدخل في ذلك جميع المحدثات وهذا كما نقول يا خالق الخلق ولا نقول يا خالق
القردة والخنازير والعقارب والحيات وان كانت مخلوقة لله كذلك ههنا فاما ان
يقال اراد ما يكون من الكفر والمعاصي نهيا عنهما او نقول اراد بالكافر الكفر وبالقاتل
القتل وبالعاصي المعصية وجب الاحتراز عن ايهام الخطأ كما يجب الاحتراز عن نفس الخطأ
والله المعين

هذا اشارة الى ما ... والحكي ان الربيع ان الشافعي سئل عن القدر
فقال وما شئت كان وان لم اشأ وما شئت ان لم تشأ لم يكن

خلقت العباد على ما علمت ... ففي العلم يجري القبيح والحسن ... على ذا مننت
وهذا خذلت وهذا اعنت وذا لم تعن ... ففي العلم يجري القبيح
والحسن ... على ذا مننت وهذا خذلت ... وهذا اعنت وذا لم تعن
فمنهم شقي ومنهم سعيد ومنهم قبيح ومنهم حسن واليه الاشارة بقول امير
المؤمنين علي ابن ابي طالب عرفت ربي بفسخ العزائم ونقض الهمم وحكى ايضا الحاكم
الشافعي عن يحيى بن سليم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن عبد الله عن علي ابن ابي طالب
انه خطب الناس فقال واعجب ما في الناس قلب فيه مواد من الحكمة واضدادها من
خلافها فان سنح له الرجاء اذله الطمع وان هاج به الطمع اهلكه الحرص وان ملكه
الياس قتله الاسف وان عرض له الغضب اشتد به الغيظ وان اسعف بالرضى نسي
التحفظ وان ناله الخوف شغله الجزع وان وجد مالا اطغاه الغنى وان عضته
فاقة شغله الفقر وان اجهده الجوع اقعده الضعف وان افرط في الشبع
كظته البطنة فكل تقصير به مضر وكل افراط له مفسد انتهى ما نقله السيد الكشف
الغطاء عما عليه الانسان باعتبار الاسباب والدواعي [illegible] القوى التي فيه حصل له النفاذ
فتارة يكون مسرورا وتارة محزونا وتارة منبسطا وتارة منقبضا وتارة
راضيا وتارة ساخطا وتارة شجاعا وتارة جبانا وتارة جوادا وتارة
بخيلا وتارة قويا وتارة ضعيفا وتارة ضاحكا وتارة ساخطا وتارة
شجاعا باكيا وتارة محسنا وتارة مسيئا وتارة مطيعا وتارة عاصيا
وتارة مستيقظا وتارة غافلا وتارة ذاكرا وتارة ناسيا وتارة
متجاوزا وتارة منتقما فاي صفة من هذه الصفات وحال من هذه الحالات
الا والاسباب مسوقة لها ولنقيضها وتحقيق المقام ان الانسان يجد من
نفسه انه ما لم يرد الفعل لا يمكنه ان يفعل وما لم يرد الترك لا يمكنه ان يترك ثم ان تلك
الارادة لا تكون بارادة اخرى والا لزم التسلسل فوجب القطع بان تلك الارادة الحاصلة
الجازمة تحدث في القلب لا بارادته فلا حصول الارادة في القلب بالعبد ولا حصول الفعل
بعد الارادة [illegible] في قلب العبد بالعبد فالكل من الله تعالى فالانسان مضطر
في صورة مختار كما سيأتيك زيادة البيان

كظه الطعام ملأه وغمه والكظة البطنة قاموس

العبد وحده جاهل ايضا لقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فالسيف
آلة لك وانت والسيف آلة له تعالى ومن المعلوم ان اسناد العالم الكثرة الى الاسباب
كما شهد المؤمنون [illegible] فانظر
مبحث الاستطاعة **تنبيه** زعم صاحب المواقف ان الآيات المذكورة فيها اضافة
الفعل الى العبد على وجه المدح والذم او غير ذلك نحو قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وابراهيم
الذي وفى ومن جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره وايجاده
نحو خلقكم وما تعملون والله خالق كل شيء وقال وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت
لم تقبل شهادتها ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل القطعية العقلية انتهى
وقد عرفت مما قررنا ان التعارض انما يتصور عند القول بالاستقلال واما
على القول بان العبد لا قوة له الا بالله ولا تؤثر قدرته الا اذا شاء الله القاطع
على صحة الكتاب والسنة فلا توهم للتعارض اصلا فان ما يدل على ان جميع افعال
العباد بايجاده تعالى نحو خلقكم وما تعملون يدل على ان الخالق والعمل واقعان على
شيء واحد وهو مستلزم لعدم استقلال العبد في ايجاد فعله كما قررناه وانما اضافته
اليهم على الوجه المستفاد من قوله تعالى ما شاء الله لا قوة الا بالله وقوله تعالى وما تشاؤون
الا ان يشاء الله وما في معناهما على ما نبين انها لو تتبعتها مما يفيد اثبات الكسب من
القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
وليت صاحب المواقف لم يتكلم بهذا وكيف يليق بمؤمن بان الله تعالى انزل القرآن
شفاء لما في الصدور وهدى للذين آمنوا وانه كما وصفه الله تعالى بقوله ان هذا القرآن
يهدي للتي هي اقوم وبقوله تعالى هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون وبقوله
تعالى قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء ان يحكم بالتعارض ثم لا يستحي في جعله
ويقول لا تقبل شهادتها نعوذ بالله تعالى من ذلك ولكن الله تعالى يقول وما تذكرون
الا ان يشاء الله هذا ما قاله العالم الرباني في مسلك السداد **قال** الشارح والاستطاعة
مع الفعل عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان [illegible] اعلم ان الاستطاعة والقوة والقدرة والوسع
والطاقة الفاظ مترادفة عند المتكلمين وهي ثابتة للعباد في الافعال الاختيارية
ولثبوتها شواهد كثيرة قطعية عندنا اهل السنة ونحن منهم والحمد لله

قال المصنف والله خالق لافعال العباد ليس لقدرتهم تاثير فيها قال الفاضل قره كمال يعني ان افعال العباد
واقعة بقدرة الله تعالى ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا
فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا للقدرة واختياره فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى
ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بالكسب اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون
هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهو مذهب الشيخ الاشعري كذا في شرح المواقف ويجيء
بعض ما في الكسب بما يناسب هذا المقام ان شاء الله تعالى انتهى وفيه بحث اما اولا فلان هذا ليس مذهب الاشعري
المذكور في اخر تصانيفه الذي استقر عليه الاعتقاد كما لا يخفى بما لا مرية فيه لمنصف ولا نعتمد عليه لكونه مرجوعا
عنه بوضوح انه قال في الابانة ونحن بما كان عليه احمد بن حنبل قائلون ولما خالفه قوله
مجانبون ولم ينقل عن الامام احمد رحمه الله نفي التاثير للقدرة في الحادث اصلا بل نقل عنه
اثبات القدرة ونفي الاستقلال واما ثانيا فلان التكليف وصرائح الكتاب والسنة انما
تعلق امرا ونهيا بالافعال الاختيارية بانفسها لا بمقارنة القدرة والارادة لها قال تعالى
واعتصموا بحبل الله واقيموا الصلوة ولا تقربوا الفواحش الاية وفي الحديث اعملوا
وفي الصحيح ايضا ان احدكم او الرجل ليعمل بعمل اهل النار الحديث وهذا صريح في ان العبد ميسر لما
خلق له للعمل بتمكينه من ايقاعه بتيسير الله تعالى لا مستقلا فالقول بان المراد بكسب العبد الفعل
هو مقارنة الفعل القدرة وارادته من غير تاثير لا يوافق ما اقتضاه صرائح الكتاب والسنة
والاشعري قد نص انه يقول فيما اختلفوا فيه بكتاب الله وسنة رسول الله وبين له الاستعداد
لزيادة توضيح المراد بالنقل عن الائمة الاربعة ومتقدميهم من اولي الارشاد فعليك بمسلك السداد
المحتاج للعباد وبابعاد ذوي الاستعداد ... السداد تاليف الشيخ المشهور
بابراهيم الكوراني الشهرزوري المدني رحمه رب العباد واما ثالثا فلان مقارنة القدرة للعبد
لو كانت هي الكسب لكانت هي المامور بها ولو كان كذلك لكان التكليف بما لا يطاق واقعا
لان المقارنة امر يترتب على فعل الله اي على ايجاد الله وعلى الفعل الاختياري مقارنا لها
... مقدور للعبد الا ان يكون متمكن الايقاع بقدرته عند تعلق مشيئته به الموافق
لمشيئة الله تعالى كما هو واضح من حديث من كظم غيظا وهو يقدر ان ينفذه الحديث
وما يترتب على فعل الله لا يكون مقدورا للعبد بهذا المعنى اذ لو كان مقدور العبد ابتداء لزم ان لا
يترتب على فعل الله ولو كان بالواسطة لزم ان لا يكون فعل الله المترتب عليه هذا مقدور العبد والاول
باطل بنفسه بعد القول بنفي التاثير فكذا الملزوم وكلما كان كذلك فهو تكليف بما لا يطاق

كون الكسب المقارنة ليس مذهب الاشعري

التكليف يتعلق بالمقارنة

وما اجهل من يقول ان الله لا يخلق بالآلة وهو يقرئ قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم كان
من جعل الفعل من العبد وحده جاهل ببعضه لقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
فالسيف الة الله وانت والسيف الة لله تعالى ومن الاحاديث قوله صلى الله عليه وسلم
ابشروا فان الله مطهر دينه ان هؤلاء الذين ترون ممن ذبح الله بايديكم عاجلا قال
الراوي فوالله لقد رأيتهم ذبحهم بايدينا هذا فان الله تعالى يفعل بالعبد ما يشاء
كما يفعل بلا واسطة ما يشاء وعلى ان العباد يفعلون بالله ما شاء الله ان
يفعلوه به قوله تعالى قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله فان الاستثناء يدل على ان
العبد يملك ذلك اذا شاء الله ومنها قوله تعالى ولولا اذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله
اي الامر ما شاء الله او ما شاء الله كائن على ان ما موصولة او اي شيء شاء الله كان على
انها شرطية والجواب محذوف وقلت لا قوة الا بالله اعترافا بالعجز على نفسك والقدرة
لله وان ما تيسر لك من عمارتها وتدبير امرها فبمعونته واقداره انتهى وهو
تصريح بان ما تيسر له من عمارتها كان بمعونة الله تعالى واقداره ولا معنى للمعونة
والاقدار فيما يوجده الله تعالى في العبد بل فيما يوجده العبد بمعونة الله
واقداره وهو عين القول بان العبد له فعل بتاثير قدرته الحاصلة باقدار الله
ومعونته لا مستقلا لنا في الاستطاعة ابحاث ثلثة البحث الاول توجيه ما
فيما ورد عن علي رضي الله عنه انه قال لمن كان يقول بالاستطاعة تملكها
مع الله او من دون الله واياك ان تقول احدهما فترتد فاضرب عنقك قال يا امير المؤمنين
فما اقول قال تملكها بالله الذي اذا شاء ملككها انتهى فان هذا غاية البيان في هذه
المسألة مع قوله كرم الله وجهه لمسائل عن القدر ... اما اذا ابيت
فهو امر بين امرين لا جبر ولا تفويض انتهى فانه صريح في نفي طرفي الجبر والتفويض
الذي هو الاستقلال وان العبد يفعل باذن الله اذا شاء الله تعالى
البحث الثاني ... قال الامام الشعراني ان
العالم الكثرة الى الاسباب ... ولا باس
من قال بها ولا باس واما اهل الكشف والتحقيق وجدت الاثار بها ... وجدا
ومعها كشفا فالعمل من جهة انه مجازى به ومن حيث هو خلقه فهو لله ... لطيف خفي
وهو اوقد ما قرر به معنى ارحم الراحمين ومعنى جميع ما ظهر من الرحمة في الدنيا والاخرة انما
ظهر بيد الاكساب ... ارحم الراحمين ... في تامل وجدنا فهم
بالنسبة

وهو باطل بالنص فكذا الملزوم فليست المقارنة هي المكلف بها وليست هي الكسب وايضا
فلان المقارنة لكونها مرتبة على فعل الله لا تختلف بالنسبة الى العبد صعوبة وسهولة
فلو كانت هي المكلف بها لاستوى بالنسبة الى العبد التكليف باشق الاعمال و
التكليف باسهلها اي اخف الكتاب اي اما التكليف بجلسة الخشوع ونحو السنة انا
المملوك لا يكلف الاول بتطبيق شاشتها ان على التفاوت كان البداهة تشهد بذلك
ايضا يوضحه قوله تعالى عن من رفع حاجة ضعيف الى ذي سلطان لا يستطيع رفعها اليه
ثبت الله قدميه يوم القيمة وقوله صلى الله عليه وسلم صل قائما فان لم تستطع فقاعدا
فان لم تستطع فعلى جنب فالمكلف به العمل المتفاوت مراتبه صعوبة وسهولة
لا المقارنة التي لا تختلف وهو المطلوب والله الموفق في حل كلامه غوص قال الشارح رحمه الله
فان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار لا ينافيه وان كان الاختيار مخلوقا لله تعالى ف
العبد مجبور في تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها
كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته تعالى والا
لزم حدوثه تعالى مختار فيها اذ لا فرق بين تكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين
ان تكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والترجيح ان الارادة مخلوقة
فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن والقبح كذا قيل [illegible]
[illegible] فليس [illegible] والله تعالى والاحسن ما نقل في بيان قول البيضاوي
في قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة ظاهره نفي
الاختيار راسا فان اختيارات العباد مخلوقة لله تعالى منوطة بدواعي
لا اختيار لهم فيها انتهى فان اختيارات العباد من جملة افعالهم وافعالهم
كلها مخلوقة لله تعالى انتهى قوله نفي الاختيار اي الاستقلال لما يدل عليه قوله فان
اختيارات العباد فانه لظ تطبيق المدعى على ما يقتضيه الدليل وقوله راسا
في شيء من الافعال وقوله عند التحقيق اي تحقيق الاشعري الذي هو نفي الاختيار
المحض واثبات الجبر المتوسط وقال المحقق سعد رحمه الله وهو الموافق للحق انتهى
قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير فلما اشترك الى ان يجتمع اثنان على
الى قوله بخلاف ما اذا اضيف امر واستند الى جهتين اه هذا اشارة الى ما قال
صاحب الكشاف

وهو الفاضل السلكوتي

وهو صاحب الطريقة

خلافا لمن نفى ذلك

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا للوصول الى ذروة الاعتقاد المقبول في الاصول واوضح لنا حقيقة الباطن بحسب ما اراد الظاهر الباطن جل عن ان يحول او يزول ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله الفائق انبياءه ورسله شهادة تهب علينا نسمات قبول القبول وتبلغ قائلها غاية السؤل ونهاية المسئول ونصلي على اشرف نبي ورسول جاء باشرف الفروع والاصول محمد الهادي في الاولى الى طريق الماس مجهول المتشفع في الاخرى في مقام خطب مهول الاو هو شفاعة ما هول وعلى اله واصحابه نجوم الهدى ورجوم العدى ما انجر سر حكم الاصل الى الفرع واظهر الدليل المدلول اما بعد فيقول الفقير الضعيف المستعين بالله الغني القوي المتين المنتمي شجرة نسبه الى قصبة ماردين رب ارحمهما وسائر المسلمين قد التمس بعض الخواص من اخوان الصفوة في الدين الجامعين فنون الفضائل في العلم والكمال من ضعيف القوة في الاعمال ان يكتب شيئا معتقدا به عند الاشاعرة في خلق الافعال مع ما تزيد بما حل في كل محل وتلاطم في كل اوان من صفات الاحزان ومصادمة الزمان بحيث لا ترى الا الوفا مستترة وقلوبا عن الحق مستنكرة كانهم حمر مستنفرة فرت من قسورة فحق القول بان هذا زمان السكوت وملازمة جلس احلاس البيوت لولا ما ورد في صحيح الاخبار عن النبي المختار صلى الله عليه وسلم في النهار والاسحار ان من كتم علما عن اهله الجم يوم القيمة بلجام من نار فكتبت من الكتب القيمة بالكتاب رجاء العفو من الوهاب ومن الذي ترضى سجاياه كلها كفى المرء نبلا ان تعد معايبه قد افلح من اصلح طلبا للثواب يوم الحساب فعسى ان يتقبلها الكملة ويرد فيها البطلة والمقصد الاسنى من امتثال نهي وتعاونوا على البر والتقوى هو العفو والمغفرة ممن هو اهل التقوى واهل المغفرة وهو حسبي ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

فصل واعلموا ان شفاعة رسول الله صلى الله عليه لاهل الكبائر من امته في القيمة حق والدليل عليه قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يعني الشفاعة قال البيضاوي مقاما يحمده القائم فيه وكل من يعرفه وهو مطلق في كل مقام يتضمن كرامة والمشهور انه مقام الشفاعة لما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه عليه السلام هو المقام الذي اشفع فيه لامتي ولا شعاره بان الناس يحمدونه لقيامه فيه وما ذاك الا مقام الشفاعة انتهى وقال ايضا في سورة النحل وعسى ولعل وسوف في مواعيد الملوك كالجزم بها وانما يطلقونه اظهارا للوقار وهم واشعارا بان الرمز منهم كالتصريح من غيرهم وعليه جرى وعده ووعيده انتهى وقال ايضا في قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء صريح في نفي وجوب التعذيب والتقييد بالتوبة خلاف الاصل انتهى والتفصيل في سورة الزمر ايضا في قوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا لا تقنطوا من رحمة الله يدل على سبق رحمة غضبه كما قال النبي عليه السلام وانى اذا ما اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي ومن بعض مقاما كما قاله ابن حجر العسقلاني المسلمة عند كل عالم رباني

تواترت الادلة والنقول ... ولا يحصي المؤلف ما نقول
بان المصطفى حي طري ... هلال الي يطرقه الافول
وان الجسم منه بلا نحول ... كورد لا يغيره الذبول
وان الدود ما تاتي اليه ... كذا الافات ليس لها وصول
وما يجري من التغيير حقا ... فليس له على طه سبيل
وتزينه التي ضمت اليه ... رياض من جنان تستطيل
ويطهر للصلوة بما اغيب ... ويغتسل كذا ورد الدليل
يصلي في الضريح صلوة تمى ... دواما لا يمل ولا يميل
ويحج ثم صوم كل عام ... يجوز عليه بل لا تستحيل
وتاتيه الملائك كل يوم ... تحييه وتسمع ما تقول
وتاتيه بارزاق حسان ... وترضيه بامرها الجليل
له الاعمال تعرض كل يوم ... بذا يا صاح قد ورد الدليل
فان كان صلاحا قام يسعى ... الى المولى فيشكره الجليل

ومن الادلة والنقول ما اشتاق اليه النفس ما روي عن اوس بن اوس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من افضل ايامكم يوم الجمعة فيه خلق ادم وفيه قبض روحه وفيه النفخة وفيه الصعقة فاكثروا علي من الصلوة فيه فان صلوتكم

معروضة عليّ يعني على وجه القبول فيه والاذن دائما تعرض عليه بواسطة الملائكة الا عند روضته فيسمعها بحضرته كذا قال علي القاري قالوا يا رسول الله وكيف تعرض صلوتنا عليك وقد ارمت يقولون بليت قال صلى الله عليه وسلم ان الله حرم على الارض اى منعها وفيه مبالغة لطيفة اجساد الانبياء قال الكرماني بيان كيفية العرض اذ حصل لهم الاشتباه ان العرض هل هو على الروح المجرد او على المتصل بالجسد فحصل ان جسد النبي يجسد كل احد فان سائر الاموات ايضا يسمعون السلام والكلام ويعرض عليهم اعمال اقاربهم في بعض الايام فيحصل لهم الجواب بان الانبياء يكون حيوتهم على الوجه الاكمل ويحصل لبعض ورثتهم من الشهداء والاولياء وافعالهم الحظ الاوفى بحفظ ابدانهم الظاهرة بل التلذذ بالصلوة والقراءة ونحوهما في قبورهم الطاهرة الى قيام الساعة الآخرة ذكرها السيوطي في كتابه شرح الصدور في احوال القبور بالاحاديث الصحيحة والآثار الصريحة قال ابن حجر ما افاده من ثبوت حياة الانبياء حيوة بها يتعبدون ويصلون في قبورهم وقد صنف البيهقي جزءا من ذلك رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه والدارمي قال ميرك ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في صحيحه والبيهقي في الدعوات الكبير قال النووي اسناده صحيح قال ابن دحية صحيح بنقل العدل عن العدل ومن قال انه منكر او غريب لعلة خفية به فقد استروح لان الدارقطني ردها وعن ابي الدرداء قال صلى الله عليه وسلم ان الله حرم على الارض ان تاكل اجساد الانبياء وفيه اشارة الى ان العرض على مجموع الروح والجسد منهم بخلاف غيرهم ومن في معناهم من الشهداء والاولياء فان عرض الامور ومعرفة الاشياء انما هو بارواحهم مع اجسادهم فنبي الله يحتمل الجنس والاختصاص بالفرد الاكمل والظاهر الاول لانه صلى الله عليه وسلم راى موسى قائما يصلي في قبره وكذا الخليل ابراهيم كما في حديث مسلم وصح خبر الانبياء احياء في قبورهم يصلون وحلولهم في اماكن متعددة جائز عقلا كما ورد به خبر الصادق حي اى دائما يرزق رزقا حسيا وهو الظاهر المتبادر لانه حصل له مرتبة الشهادة مع مرتبة السعادة باكل الشهادة المسمومة وعود سمها المعهودة وقد صح ان ارواح الشهداء في اجواف طير خضر تعلق من ثمر الجنة رواه الترمذي عن كعب بن مالك وفي رواية حيث شاءت وتاكل من ثمارها ثم تاوي الى قناديل من تحت العرش ثم هذه الجملة يحتمل ان تكون من قول النبي صلى الله عليه وسلم متممة للكلام ويحتمل ان تكون من قول الراوي استفادة من كلامه وتفريعا عليه صلى الله عليه وسلم رواه ابن ماجه باسناد

الاجماع على حيوة الانبياء عليهم السلام

باسناد جيد نقله ميرك عن المنذري وله طرق كثيرة بالفاظ مختلفة وهكذا ذكر علي القاري في شرح المشكاة وفي فتاوى ابن حجر سئل رحمه الله عنه عن حديث احمد وابي داود والبيهقي ما من احد يسلم على الا رد الله علي روحي حتى ارد عليه السلام مع الاجماع على حياة الانبياء كما تواترت به الاخبار وهل في رواية رد الله على روحي دليل على تفسير الروح بالنطق الذي قيل به انه احسن الاجوبة اعترض فاجاب بقوله الجواب عن ذلك مع بيان ما فيه ذكرته في كتابي الجوهر المنظم في زيارة القبر المكرم وكتابي الدر المنضود في الصلوة والسلام على صاحب المقام المحمود وحاصل الاجوبة التي ذكروا ان قوله رد الله جملة حالية فيعتد فيها قد على القاعدة في وقوع الماضي حالا فيكون الرد سابقا على السلام الواقع من كل احد وحتى ليست تعليلية بل عاطفة والتقدير ما من احد يسلم على الا قد رد الله على روحي قبل ذلك واردة عليه وقد صرح بقد في رواية البيهقي فمراد الحديث الاخبار بان الله تعالى يرد عليه روحه بعد الموت فيصير حيا على الدوام حتى لو سلم عليه احد رد عليه لوجود الحيوة فيه دائما وانما جاء الاشكال من ظن ان جملة رد الله حالية او تعليلية وجملة رد بمعنى الحال او الاستقبال الرد يلزم عليه تكرار الرد عند تكرار المسلم عليه ويلزم من تكرار الرد تكرار المفارقة الموجب لنوع الم والمخالف لحفظ القرآن انه ليس الا موتتان او لفظ الرد ليس بمعنى المفارقة بل كناية عن مطلق الصيرورة كما في عدنا في ملتكم اي صرنا لاستحالة الكفر على الانبياء او ليس المراد برد الروح عودها بعد مفارقة البدن وانما هو صلى الله عليه وسلم مشغول في البرزخ باحوال الملكوت مستغرق في مشاهدة ربه فعبر عن افاقته من ذلك بالرد ونظيره جواب ام عمار في بعض احاديث الاسراء فاستيقظت وانا بالمسجد الحرام فانه ليس المراد الاستيقاظ من نوم لان الاسراء لم يكن مناما بل الافاقة مما خامره من عجائب الملكوت والرد يستلزم الاستمرار اذ لا يخلو من مسلم عليه في اقطار الارض او المراد بالروح هنا النطق مجازا ولا يلزم من حياته على الدوام نطقه وعلاقة التلازم بين الحياة والنطق او التعبير باحد المتلازمين عن الآخر او استلزام النطق للروح وعكسه او الفعل والقوة فعبر به وهو مع كونه حيا يمنع عنه النطق في بعض الاوقات واعترض بان ظاهره انه صلى الله عليه وسلم مع كونه حيا يمنع عنه النطق في بعض الاوقات ويرد عليه عند سلام المسلم وهو مخالف للنقل لان في الاخبار انه كل موص في قبره ينطق بما شاء لما ورد انه لا يمنع النطق في قبره الا من مات غير موص ولفظ الفضل لانه عليه الصلوة والسلام نوع حصر والنبي صلى الله عليه وسلم مبرأ عن ذلك واجيب بان المراد بالرد الاستمرار من غير مفارقة فالمجاز في لفظ الرد والروح فالاول استعارة تبعية والثاني مجاز مرسل او المراد بالروح السمع الخارق للعادة ويكون المراد برده افاقته من الاستغراق الملكوتي او المراد من الروح الفراغ

من الشغل بما هو بصدده في البرزخ من النظر في اعمال امته والاستغفار لمسيئهم والدعاء
بكشف البلاء عنهم والتردد في اقطار الارض بحلول البركة فيها او حضور جنازة صالح من امته
كما وردت بذلك الاحاديث والاخبار فلما كان السلام عليه من اجل الاعمال
خص المسلم عليه بان يفرغ له من اشغاله المهمة لحظة كي يرد عليه فيها تشريفا
له ومجازاة او المراد بالروح الارتياح او الرحمة على حد قراءة فروح وريحان
بضم الراء يحصل له بسلام المسلم عليه ارتياح وفرح لحبه لذلك من امته او منه رحمة له
فيحمله ذلك على ان يرد عليه ردا مخصوصا تنبيه رواية على بمعنى الى فان رد تعدى
بعلى للاهانة وبالى للاكرام كما في الصحاح والنهاية وغيرهما والله اعلم

ما قاله صاحب التحصيل وهو حسن انه قوله الاستثناء من النفي يصدق باثبات صورة واحدة من
كل استثناء لان دعوى الاثبات لا عموم لها بل هي مطلقة فيكتفى في صحة الصلاة عند وجود الطهارة
بصفة الاطلاق لا بصفة العموم بل يصدق ذلك بالمرة الواحدة الثالث ما قاله الاصفهاني ان هذا الاستثناء
سيق لبيان اشتراط الطهارة في الصلاة والاستثناء يدل عليه كما في قوله لا قضاء الا بعلم او ورع
وليس المراد اثبات القضاء لكل عالم او ورع بل المراد الشرطية ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط
لجواز عدمه لوجود مانع او انتفاء شرط هكذا ذكره الاصفهاني في شرح منهاج الاصول [illegible]
قال العلامة شهاب الدين ابراهيم السهرالي الكوراني المدني ان كلمة التوحيد تدل بمنطوقها
على قصر الالوهية على الله تعالى قصرا حقيقيا فانها مشتملة على نفي واثبات فهي في الحقيقة كلمتان
مستثناه والتقدير لا اله احد الا الله وقد بينا في الا نباه ان هذا اصح من التقدير المشهور لا اله موجود
صانع ونحو فطرف الاثبات هو الله مع حصة الاثبات من اله وطرف النفي ما عدا مع حصة النفي
من اله ووجه افادتها القصر هو ان النفي هنا داخل على المحكوم به الذي هو اسم المنسوب الواحد المقدر
الواقع في سياق فلزم الاخرج من احد الله بالا فاعتبر انعقاد الحكم بين الطرفين بالنفي والاثبات صار
الكلام مثبتا للالوهية وما عداه منفيا عنه الالوهية وهو المراد بالقصر فكلمة التوحيد تفيد على ان
الله هو الذي يستحق ان يعبده كل مخلوق وكلما كان كذلك فهو النافع الضار على الاطلاق وكلما
[illegible]
[illegible] لان من لا يملك نفعا ولا ضرا لبعض المخلوقين
لا يستحق ان يعبده ذلك البعض فانه لا يرجى ولا يخاف فمتى كان الله هو الذي يستحق ان يعبده
كل مخلوق بمنطوق لا اله الا الله فهو النافع الضار على الاطلاق وكلما كان كذلك كان هو القادر
[illegible] على كل شيء لو صح ان من ليس قادرا على كل شيء لا يكون نافعا
ضارا على الاطلاق وكلما كان كذلك كان هو القادر بالذات وكلما كان كذلك كان هو
الواجب الوجود بالذات اذ ممكن الوجود قادر بغيره لا بالذات وكلما كان كذلك كان هو الموجود
الحق [illegible] الوجود بالذات لان الممكن الوجود هو الموجود الممتزج بالعدم الموجود بالغير وكلما كان
كذلك كان هو الغني الكامل بالذات على غيره ولا كامل بالذات الا الله فلم يوجد بالذات
الا الله فلا قادر بالذات الا الله فلا قادر على كل شيء الا الله فلا نافع ولا ضار على الاطلاق
الا الله فلا يستحق ان يعبده كل مخلوق الا الله فلا اله الا الله [illegible] ولا شك ان الغني
والكمال بالذات اذا انحصرا في الله تعالى كان ما عداه من الموجودات مفتقرا اليه في وجوده وسائر
كمالاته كما قال تعالى يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني [illegible]

فصـــل اعلموا ان علوم الخلق اى انواع العلوم الموهوبة من الحق للخلق اى المخلوق
من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق فانه لذاته لا بسبب الاسباب الصغر قديمة كالحى
بيانوا فى لا التغاير تعالى فى نقل الاكتساب فانه راى المعتزلة والفلاسفة على قسمين
ضرورى ومكتسب فمعنى الضرورى كل علم متعلق وجوده ... بتقدير غير العالم بذو
ذلك كالعلم الواقع فى ... الحواس
... فى النفس متجاوز اليه فمن الحواس الخمس
السمع والبصر والشم والذوق واللمس والبديهة فى النفس مع التعرض بات كالعلم بان
لنا جوعا وعطشا ... هذا مثال لما يدرك الوهم
وان الكل اعظم من الجزء وهو ما يدرك العقل بمجرد التوجه اليه ثم اعلم انه لم يثبت الوهم عندهم نسبوها
الى العقل فانا ما يدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة فى الذئب معنى موجب للنفرة والفرار
معنى موجب للعطف علما بغير واسطة الظاهر فلا يلزم ان يكون ذلك العقل الاجزاء بكون بمحض
خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى ومعنى المكتسب كل علم يتعلق وجوده بقدرة
العالم به كالعلم الحاصل عن النظر والروية الروية اسم من رويت فى الامر اى نظرت وتفكرت كذا فى
القاموس فالنظر والروية والفكر والاستدلال واحد سيأتى من الامام الاعظم بيانه اعلم
ان العلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض قال فى شرح المواقف السابع المختار من تعالى
العلم كالراية من الخلل فى غيره وتناوله التصور مع التصديق اليقينى انه صفة توجب تمييزا بين المعانى
لا يحتمل النقيض والمعانى خصت بالامور العقلية كلية او جزئية اذ المراد منها ما يقابل العينية الخارجية
ادراك الحواس ومن ثمة يرى ما قال الشيخ الاشعرى انها من قبيل العلم ... انتهى وهو راى امامنا الشافعى ... الله عنه
واما الحواس الخمس الباطنة التى اثبتها الفلاسفة فلم يتم دلائلهم على الاصول الاسلامية كما بين فى محله
قال تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا ... تستفيدونه بتوسط حواسكم فان اكتساب العقل للمعارف
النظرية انما هو من الضروريات المستفادة من احساس الجزئيات ولذا قيل من فقد حسا فقد فقد
علما ولعل اكثر الاشياء لا يدركه الحس ولا شيئا من احواله المعرفة لذاته وهو اشارة الى ان الروح مما لا يمكن
معرفة ذاته الا بعوارض تميزه عما يلتبس به فلذلك اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر موسى عليه السلام
فى جواب وما رب العالمين بذكر بعض صفاته فالحكمة الانسانية ان يعلم من الحق والخير ما تسعه
القوة البشرية بل ما ينتظم به معاشه ومعاده وهو بالاضافة الى معلومات الله التى لا نهاية لها
قليل ينال به خير الدارين وهو بالاضافة الى الكثير قال تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا انتم النار
لما يقال قليل منك يكفينى ولكن قليلك لا يقال له قليل

٩

هو متحقق الوقوع قريب وما يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فقليل
او على ما يشمل الفروع فهى اكثر من ذلك فموهوم لا مستند له لجواز كون الاصول
التى بينها مخالفة يعتد بها بهذا العدد انتهى وقال محشيه مولانا حيدر
بن احمد السهرانى جد استادى ملجأ الافاضل والدانى صبغة الله
بن ابراهيم بن حيدر عليهم اللطف الصمدانى فان المعتزلة افترقوا عشرين
فرقة والشيعة اثنين وعشرين والخوارج تسعة والمرجئة ثلاثة عشر والنجارية
ثلاثة فيصير فرق الاسلام ثلثا وسبعين بالجبرية والمشبهة و
الناجية ان كانت الناجية فرقة واحدة انتهى قال الشارح التابعى
فى الاصول الى الحسن الاشعرى والماتريدى وظهرت اتباع ابى الحسن الاشعرى فى اكثر البلاد
كخراسان والعراق والشام ومصر والمغرب وغير ذلك من البلاد الاسلامية
فلذلك صار غالب الناس اذا مدحوا عالما قالوا ان عقيدته صحيحة اشعرية
وليس مرادهم نفى صحة عقيدة غير الاشعرية كما اشار اليه فى شرح المقاصد
المقاصد بقوله واعلم ان الحق انه ليس بين المحققين من كلا من الاشعرية والماتريدية
اختلاف محقق بحيث ينسب كل واحد من الفريقين الى الاخر البدعة والضلال وانما ذلك
اختلاف فى بعض المسائل كمسألة الايمان بالله تعالى فى قول القائل انا مؤمن
ان شاء الله تعالى وزيادة الايمان ونقصانه انتهى قال فخر الدين الرازى حكى ان
رجلا قال لعلى بن ابى طالب كرم الله وجهه اخبرنا عن القدر فقال بحر عميق فلا تلجه فقال يا امير
المؤمنين اخبرنا عن القدر فقال بيت مظلم فلا تدخله فقال يا امير المؤمنين اخبرنا عن القدر فقال
سر الله فلا تبحث عنه قال يا امير المؤمنين اخبرنا عن القدر فقال لما ابيت فهو امر بين امرين
لا جبر ولا تفويض فقال يا على فلان يقول بالاستطاعة وهو حاضر فقال على على به فاقاموه
فقال الاستطاعة تملكها مع الله او من دون الله واياك ان تقول احدهما فترتد قال
فما اقول قال يا امير المؤمنين قل املكها بالله الذى ان شاء ملكنيها انتهى قال الامام الشافعى رحمه الله
واعلموا ان الله تعالى خالق اكتساب الخلق وموجدها من العدم ومعنى الكسب تعلق القدرة الحادثة

قال الامام فى الشرح اى الفوائد ... الصفات ... الكشفية ... جمع ... وجماعة ... الامام ابو منصور الماتريدى ... الامام ابو الحسن الاشعرى وقد ظهرت اتباع الماتريدى فيما وراء النهر ... فقط

رحمه الله تعالى عليه في كتابه المسمى بالفقه الاكبر

اعلموا ان العبد مستطيع لفعله لاكتسابه مختار له غير مجبر عليها والدليل عليه وان انا اذا رجع نفسه يفرق بين حركة المرتعش وبين حركة الاختيار ومن دفع ذلك فقد دفع الضروريات ولا فائدة في كلامه فلولا ان القدرة الحادثة اقترنت بالحركة الاختيارية لما تميز بين الحركتين فبان بذلك ان احدى الحركتين كسب له دون الاخرى وثبت ان العبد مكتسب غير مجبر وخالق فبطل قول الجبرية والقدرية وصح لاهل السنة مذهب بين المذهبين واعلموا ان قدرة العبد تسمى الاستطاعة وهي مع الكسب لا قبله ولا بعده والدليل عليه قوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا انما اراد نفي الصبر عنه نفي عنه استطاعة الصبر مع الصبر ولان الاستطاعة اذا وجدت لا تخلو اما ان يصح حدوث الفعل منها او يستحيل فان صح حدوث الفعل مع تقدم وان استحال حدوث الفعل معها فلا يخ اما ان يكون لعين الاستطاعة او لانه لو كان كذلك لم يجز وجود الفعل بها كالموت والعجز ويبطل ان يكون لعين الفعل لانه لو كان لعين الفعل لم يجز حصوله جنسه بحال كما في الاول وبطل ان يكون لاستحالة الوقت لان الوقت الثاني من جنس الوقت الاول فلو كان محالا في الوقت الاول لكان محالا ايضا في الوقت الثاني ولانه لو تقدمت القدرة على ذلك الوقت لصح وجوده فيه فاذا بطلت هذه الاقسام صح وثبت ان الاستطاعة مع الفعل لا قبله ولا بعده ولان الاستطاعة عرض يستحيل عليها البقاء حال وجودها فثبت انها مع الفعل وان الاستطاعة واحدة لا تصلح للضدين فاستطاعة الايمان لا تصلح للكفر واستطاعة الكفر لا تصلح للايمان واستطاعة الطاعة توفيق من الله تعالى وتائيده ونصرته واستطاعة الكفر خذلان وابعاد نعوذ بالله تعالى واستطاعة المعصية التي هي الكفر حرمان والدليل عليه قوله تعالى فضلوا فلا يستطيعون سبيلا اي لا يستطيعون سبيل الهدى ولانه قد ثبت وتقرر ان الاستطاعة مع الفعل فثبت انها لا تصلح للضدين لاستحالة اجتماع المتضادين معا انتهى ما قال الامام عالم العلام بحر بحر الانعام واعلم ان تلك الفرق ومناقضاتهم مذكورة في الكتب الكلامية فلا نشتغل بها والذي نقول هنا ان الاشعري لما تقرر عنده ان لا موثر في الوجود الا الله تعالى

والقول بانه لا خالق الا الله الواحد القهار فتلخص ان مكسوب العبد هو الفعل الاختياري لا مقارنته لقدرة وارادة من غير ان يكون هناك منه تاثير والمراد بكسبه بالمعنى المصدري هو تحصيل العبد بقدرته المؤثرة لا استقلالا بل باذن الله ما تعلقت به من الافعال الاختيارية التابعة لمشيئة الله تعالى فخرج بقيد قدرته الجبر المحض وهو القول بان الله تعالى لم يخلق للعبد قدرة وبقيد المؤثرة الكسب المفسر بمقارنة القدرة للمقدور من غير تاثير فيه اصلا وبقيد لا استقلالا بل باذن الله تعالى الى اخر التعريف القول بالاستقلال الذي هو قول اهل الاعتزال القائلين بان الله يشاء ما لا يكون من الامور المامور بها اذا تركها العبد ويكون ما لا يشاء من الامور المنهي عنها اذا فعلها العبد والكسب بهذا التعريف هو الوسط المشار اليه بقول سيدنا علي كرم الله وجهه امر بين امرين لا جبر ولا تفويض فانه اذا انتفى الجبر والتفويض كان الوسط ان العبد له قدرة ولكنه لم يفوض الامر اليه ان يفعل بها ما يشاء وان لم يرده الحق وان يكف نفسه بها عما يشاء وان لم يشأ الحق تعالى خلافه بل هو مقيد بانه لا يفعل بها ما يشاء الا ان يشاء الله فلا يكون مستقلا مفوضا اليه الامر في الفعل والترك كما يقول به المعتزلة ولا منفيا عنه القدرة جملة كما تقول به الجهمية فقدرة الخلق مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ولكن

الفعل يضاف الى الله تعالى تقديرا وخلقا فانه وقع بفعل الله
وهو القدرة وليست القدرة فعالا للعبد وانما هي صفته
وهي ملك لله وخلق له فاذا كان الموقع الفعل خلقا لله
فالواقع به مضاف خلقا لله الى الله تعالى وتقديرا و
قد ملك الله العبد اختيارا يصرف به القدرة فاذا اوقع
بالقدرة شيئا آل الواقع الى حكم الله من حيث انه وقع
بفعل الله ولو اهتدت الى هذه الفرقة الضالة لم يكن
بيننا وبينهم خلاف ولكنهم ادعوا استبدادا بالاختراع
وانفرادا بالخلق والابتداع فضلوا واضلوا وتبين
تميزنا عنهم بتفريج المذهبين فانا لما اضفنا فعل العبد الى
تقدير الاله قلنا احدث الله القدرة في العبد على اقدار
احاط بها علمه وهيأ اسباب الفعل وسلب العبد العلم
بالتفاصيل واراد من العبد ان يفعل فاحدث فيه دواعي
مستحثة وخيرة وارادة وعلم ان الافعال ستقع على قدر
معلوم فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على علم فاراد
فاختيارهم واتصافهم بالاقتدار والقدرة خلق الله
ابتداء ومقدورها مضاف اليه مشيئة وعلما وقضاء وخلقا
وفعلا من حيث انه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة و
لو لم يرد وقوع مقدورها لما اقدره عليه ولما هيأ اسباب
وقوعه ومن هدى لهذا استمر له الحق المبين فالقدرة عند المحققين

مطالب

يبين به ان المراد بالفصل المقصود بالفصل الاول والثاني ومخالف ما ذكره من مخالفة السلف والاجماع ومنابذة النصوص القطعية

الشعراني وقد قال الامام الشعراني وبهذا صار غالب الناس اذا مدحوا
رجلا عالما يقولون عقيدته اشعرية صحيحة وليس مرادهم نفي صحة عقيدة
غير الاشعري كما اشار اليه في شرح المقاصد بقوله واعلم ان الخلاف
بين المحققين من كل من الاشاعرة والماتريدية اختلافا في تحقيق
بحيث ينسب كل واحد من الفريقين الآخر الى البدعة والضلال وانما
ذلك اختلاف في بعض المسائل التي هي اعلم ان علماء الكلام ما صنفوا
كتب العقائد الا ردا على الخصوم الذين جحدوا الاله والصفات
او نحو ذلك رحمهم الله ورجاء لرجوعهم الى الحق بالبرهان اذا لراجع به
راجع على الراجح بالسيف اذ الخوف قد يحمل على النفاق
في بيان معنى التأثير ومرادفته للقدرة او دخوله في حقيقتها وما بينها ولزومه لها
يلزم من نفيها نفيها وتفسير التحصيل والفرق بينه وبين الكسب وبالله
التوفيق نقل صاحب المواقف الاجماع في المواقف وعيون الجواهر على ان
الله تعالى راعى الحكمة فيما خلق وامر تفضلا ورحمة لا وجوبا فالتكليف بما لا
جائز لكنه غير واقع فان التكليف يقتضي طلب حصوله من المكلف فان
العبد اذا لم يكن لقدرته تأثير اصلا لا يحصل الفعل في تكليفه الامتثال
فيلزم ان يكون التكليف بما لا يطاق واقعا واللازم باطل بنص لا يكلف الآية
وبنص الاحاديث الصحيحة المجمع على صحتها كحديث البخاري صل قائما فان لم تستطع
وحديث مسلم من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه
فان لم يستطع فبقلبه اذ لا يصح تفسير الوسع بالتعلق المجرد عن التأثير
لانه بخلق الله خالصا ولا يتفاوت فيه ذلك وهما والطاقة يتفاوت فيها
الناس فيتعين ان يفسر القدرة بما فسروها به من انها صفة تؤثر وفق
الارادة الا انه ينادي في قدرة العبد قيد اذا شاء الله لقوله تعالى وما
تشاؤن الا ان يشاء الله الآية وللحديث المجمع عليه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن

تفسير القدرة

وينبغي تفسير الوسع والطاقة والاستطاعة ونحوها بما يؤدي مؤدى القدرة والتمكن
من الايجاد اذا شاء الله فظهر ان شرط التكليف هو القدرة المؤثرة باذن الله لا مستقلا
يوضحه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم انك سألتنا من انفسنا ما لا نملكه الا بك اللهم فاعطنا
منها ما يرضيك عنا صحح في السراج المنير من حديث ابي هريرة عند ابن عساكر وعند الديلمي
من حديث انس وعند الطبراني عن جابر وهذا نص في الانفي الاستقلال وكونه
يملكه بالله هو تمكنه من ايقاعه بتأثير قدرته اذا شاء الله لا بجسب ظاهر الامر فقط
لان هذا يصح مع الجبر الخالص فان جهما القائل بالجبر الخالص نقل الحافظ ابن حجر
عن الاستاذ ابي منصور البغدادي انه كان يقول انما ينسب الفعل الى العبد مجازا
فاعترف بنسبة الفعل الى العبد صورة وحسا وظاهرا مع تصريحه بانه لا فعل
لاحد غير الله تعالى

ما نقله ابن حجر

الحمد لله الذي افاض الانوار هدايته وانار منار
دلالته ووفقنا لسلوك منهاج شرعه القويم
ويسرنا الوصول الى محصول دينه المستقيم
حتى بلغنا منتهى اصول الشريعة الغراء ونهاية
وقاية فروع الملة البيضاء وهدانا الى تحقيق
حقائق الكتاب والخبر ودلنا الى كشف الاقتضاء
والامر واجتمع اراؤنا على احكام الاحكام
وتنقيح مناط الاباحة والكراهة والحرام
والتلويح باخذ الوجوب والندب للانام الموضح
مناهج قواعده دين الاسلام ثم الصلوة
على رسوله المصطفى ذي صفية المصفى المنصوص
محمد الذي قوله لتعديل ميزان الحجة والبرهان
وفعله نص لتحصيل الهداية والاحسان وعلى
اله الطيبين واصحابه الطاهرين اما بعد فغير
خاف على ذوي البصائر الثاقبة واولي العلم الحكمية

[illegible]

[illegible] قال [illegible]

[illegible] وقوله [illegible] قال [illegible]

[illegible] وقوله [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible] وقوله [illegible]

[illegible] قال [illegible]

وسئل رضي الله تعالى عنه ما حقيقة زلزلة الارض المعهودة المسماة بالراجفة

فاجاب رضي الله تعالى عنه بقوله اما حقيقة الزلزلة فهو ما اخرجه ابو الشيخ في العظمة وابن ابي الدنيا في كتاب العقوبات عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال خلق الله جبلا يقال له قاف محيط بالعالم وعروقه الى الصخرة التي عليها الارض فاذا اراد الله ان يزلزل قرية امر ذلك الجبل فحرك العرق الذي يلي تلك القرية فيزلزلها ويحركها فمن ثم تحرك القرية دون القرية واخرج الخطيب وابن عساكر عنه ايضا قال جبل قاف محيط بالدنيا وقد انبت الله منه الجبال وشبك بعضها ببعض بعروقه كالشجرة كالاوتاد فاذا اراد الله ان يزلزل ارضا اوحى الى قاف فحرك العرق واخرج عبد بن حميد عن عكرمة ان ذا القرنين لما بلغ الجبل الذي يقال له قاف ناداه ملك فقال ذو القرنين ما هذا الجبل قال هذا الجبل يقال له قاف وهو ام الجبال والجبال كلها من عروقه فاذا اراد الله ان يزلزل قرية حرك منه عرقا وقد يعارض هذه الاثار ما اخرجه الطبراني عن ابن عباس ما معناه ان الله تعالى اذا اراد ان يخوف عباده ابدى عن شئ من اثار قدرته للارض فعند ذلك تزلزلت وما اخرجه ابن المنذر بسنده عن ابن جريج قال بلغني ان عرض كل ارض مسيرة خمسمائة سنة وان بين كل ارضين كذلك والارض السابعة فوق الثرى واسمها تخوم وان ارواح الكفار فيها ثم قال وان الثرى فوق الصخرة والصخرة على الثور والثور له قرنان وله ثلاث قوائم يبتلع ماء الارض كلها يوم القيمة والثور على الحوت وذنب الحوت عند راسه مستدير تحت الارض السفلى وطرفاه منعقدان تحت العرش واخرجت ان عبد الله بن سلام سال النبي صلى الله عليه وسلم على ما الحوت قال على ماء اسود وما اخذ منه الا كما اخذ حوت من حيتانكم من هذه البحار وحديث ان ابليس تغلغل الى الحوت فعظم له نفسه وقال ليس خلق باعظم منك غنا ولا اقوى فوجد الحوت في نفسه فتحرك فمنه تكون الزلزلة اذا تحرك فبعث الله حوتا صغيرا فاسكنه في اذنه فاذا ذهب يتحرك تحرك الذي في اذنه فسكن ويجاب بانه لا تعارض في ذلك اما اولا فلامكان الجمع فنقول يحتمل ان تحرك عرق من جبل قاف وظهور بعض اثار القدرة للارض وتحرك الحوت كل واحد

واحد من هؤلاء تنشأ عنه الزلزلة فتارة تكون عن الاول واخرى عن الثاني واخرى عن الثالث وهذا الجمع متعين على تقدير صحة الاثار المتقدمة واما ثانيا فلان ما ورد عن الصحابي مما هو لا يقال من قبل الراي في حكم المرفوع للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والذي مر عن ابن عباس كذلك فيكون متقدما على ما قاله ابن جريج وعلى هذا فالجواب عما مر عن ابن عباس مما ظاهره التنافي فان بعض الطرق عنه ان السبب تحرك قاف وفي بعضها عنه انه التجلي ان كلا سبب نظير ما مر ان صحا والا فما صح منهما وبهذه الاثار كلها رد على الحكماء في قولهم ان الزلازل انما تكون عند كثرة الابخرة من تاثير الشمس واجتماعها تحت الارض بحيث لا يقاومها برودة حتى تصير ماء ولا تتحلل بادنى حرارة لكثرتها ويكون وجه الارض صلبا بحيث لا ينفذ البخارات منها فاذا صعدت ولم تجد منفذا اهتزت منها الارض واضطربت كما يضطرب بدن المحموم لا يشور في باطنه من بخارات الحرارة وربما ينشق ظاهر الارض فيخرج من الشق تلك المواد المحتبسة انتهى وقد يقال هو لا ينافي ما مر ويكون احتباس تلك الابخرة علامة على تحرك قاف او الحوت والمشاهدة قاضية بذلك الانشقاق وخروج تلك المواد كما حكاه المورخون في كثير من الزلازل الواقعة فيما مضى فهو قرينة على ان لكلامهم وجها ومن القواعد ان كلامهم حيث لم يخالف نصا ولا ترتب عليه شئ مما يخالف الاصول لا يبدع في القول به وهذا من هذه القاعدة اذ ما قالوه هنا لا يترتب عليه شئ من ذلك لما علمت ان تلك الاثار على تقدير صحتها يمكن التوفيق بينها وبين ما قالوه واخرج الترمذي رحمه الله عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتخذ الفئ دولا والامانة مغنما والزكاة مغرما وتعلم لغير الدين واطاع الرجل امراته وعق امه وادنى صديقه واقصى اباه وظهرت الاصوات في المساجد وساد القبيلة فاسقهم وكان زعيم القوم ارذلهم واكرم الرجل مخافة شره وظهرت القينات والمعازف وشربت الخمور ولعن اخر هذه الامة اولها فليرتقبوا عند ذلك ريحا حمراء وزلزلة وخسفا ومسخا وقذفا وايات تتتابع كنظام لال قطع سلكه فتتابع واخرج الترمذي رحمه الله ايضا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا فشا في هذه الامة خمس حل فيها فنى اذا اكل الربا كانت الزلزلة والخسف وصح انه صلى الله عليه وسلم قال جعل الله عذاب امتي في الدنيا القتل والزلازل والفتن واخرج ابن ابي الدنيا حديث سيكون في امتي خسف ورجف وقردة وخنازير واخرج ابن السكن حديث يكون في امتي رجفة يهلك فيها ...

زهاعشرة الاف او اكثر من ذلك يجعلها الله عظة للمتقين ورحمة للمؤمنين وعذابا على
الكافرين واخرج ابن عساكر ايضا بلفظ يهلك فيها عشرة الاف عشرون الفا ثلاثون الفا
واخرج الديلمي عن حذيفة مرفوعا خراب مصر من جفاف النيل وخراب الحبشة من الرجفة
واخرج عن كعب قال انما تزلزل الارض اذا عمل فيها بالمعاصي فترعد فرقا من الرب جل جلاله
ان يطلع عليها وهذا الاينافي ما تقرر في سبب الزلزلة كما علم مما قدمته والله سبحانه تبارك
وتعالى اعلم باب صلوة الاستسقاء فتاوى [illegible] العالم العلامة والحبر الفهامة مفتي المسلمين
صدر المدرسين بقية المجتهدين بمكة بلاد الله الامين احمد شهاب الدين بن حجر الهيتمي
الشافعي فسح الله للمسلمين في مدته ونفعنا بعلومه واعاد علينا من بركته
بمحمد وآله وصحبه اجمعين آمين • حرره الفقير الى سبحانه عرساته احمد الازهري [illegible] الكاردي دام علينا

ويل للمطففين
التطفيف البخس في الكيل
والوزن لان ما يبخس طفيف
اي حقير روي ان اهل المدينة كانوا
اخبث الناس كيلا فنزلت فاحسنوا وفي
الحديث خمس بخمس ما نقض قوم العهد الا سلط
الله عليهم عدوهم وما حكموا بغير ما انزل الله الا فشا فيهم
الفقر وما ظهرت فيهم الفاحشة الا فشا فيهم الموت ولا طففوا
الكيل الا منعوا النبات واخذوا بالسنين ولا منعوا الزكاة الا حبس عنهم
القطر بيضاوي

مرحوم ابو السعود افندينك يزيدى ملعونلرك بيدين و بى ايمان ضلالت آيينلر حقنده الفاظ شريفه لرنده جارى و صادر اولان فتوى كه منيف صورتيدر

بو مسئله بياننده ائمهٔ حنفيه و شافعيه الجواب بو وجهله در كه يزيدى ملعونلرى طائفه سنك شرعاً قتللرى حلال اولوب عسكر اسلامدن انلرى قتل ايدن غازى و الكرينده مقتول اولانلر شهيد اولورلرمى بيانى بيورلرله الجواب اولورلر

غزاء اكبر و شهادة عظادر بو تقديرجه قتللرى حلال اولدوغى سببى سلطان سلاطين اهل اسلام حضرتلرينه بغى و عداوت اوزره اولوب عسكر اسلامه سل سيف ايتدكلرى ايچوندر بلكه خود بغض حضرت امامين عاملين كاملين فاضلين حسيبين نسيبين الامام ابى محمد الحسن و الامام ابى عبد الله الحسين رضى الله تعالى عنهما ايچوندر بلكه خود عداوت حضرت صفوة الاولياء و رئيس الشهداء مدينة العلم خليفه چهارم على المرتضى ايچوندر بلكه خود قتل علما و فضلا و مشايخ كبار اهل تقوى اكابر دين مبين و استهزا كلام مجيد و مصحف شريف و كتب تفاسير و احاديث انكار و يوم الساعة و حشر و نشر و انكار نبوت حضرت رسول صلى الله تعالى عليه و سلم ديديكلرى و كافر شيخ عدى بن مسافرى خالق كونين رب العزة جل جلاله ايله شريك ايتدكلرى بلكه خود شيطان عليه اللعنه طاووس ملائكه در ديو لعن ايتميوب محبت تام ايتدكلرندندر و الا قطاع الطريق اولوب لا ينقطع سفك دماء عباد الله ايتدكلرندندر و دخى ترك صوم و صلوة و زكوة ايتدكلرندندر بلكه خود عقد نكاحده ايجاب ايدوب نكاح باطللرى رئيس فاجرلرينك رضا خبيثلرينه تفويض ايتدكلرندندر بلكه خود سبب آخر دخى بودر بونلره متعين و مشاهد اولان دخى بونلردندر بيتا بيورلوب عتاب اولنه الجواب هم طاغى و هم باغى و هم قطاع الطريق و هم مرتد و كافر حربيدن اشد در مذاهب اربعه ده قتللرى اعلى مرتبه حلالدر كه عبادات دينيه و دنيويه ده اثواب و اصويدر حقيقتلرى پراكنده و پريشان و صغير و كبيرلرى قتل ايتمكه مباشرت ايدنلر و قتللرينه رضا ويرنلر و حاكم الوقت اولنلر الله عظيم الشان و رسول معظمى اولوب غزاى اكبر ايتمش اولورلر و بو ملعون بيدين طائفه خطيه نصرت و معاونت ايدنلر الله و رسولنه عداوت ايتمش اولورلر قتللرى حلال و ذريتلرى اسير ايدوب اسواق مسلمينده سائر كفره اسيرى كبى بيع اولنوب ابكار و زوجاتلرى ادلهٔ اقوى ايله و عليه الفتوى ايله تصرفلرى حلال اولنلردندر رحمه الله وجوه ملعونلر و كافرلردير امام شافعى رضى الله روحه لعنتندن ابا ايتدوكى رعايت دكلدر بلكه اول ملعونان متعبدان اوثان ذكرى ايله تلوث لسان اولماغ ايچوندر حضرت روضه شريفه مرقد عاليلرنده بعض اولياء الله بحسب المعنى عالم رؤياده بو يله اخبار صحيح ايلمشلردر كه حضرت نعمان بن ثابت ابو

حنيفه

حنيفه كوفى عليه رحمة الوافى حضرتلرى ديمشلردر كه ملعوندر ملعوندر ملعوندر و امام ابو يوسف حضرتلرندن سؤال اولنوب جواب بيورمشلردر كه طائفهٔ مذكوره يتمش ايكى فرقهٔ ضاله دن خارجدر بر نيندن دكلدر مدام فسق و فجوره مركب اولوب اعمال قبيحه لرى قطع زكاة و سفك دماء عباد الله اولوب جمله لرى حلال الزناء قبيلنده اولوب و جمهور علماء عصر و فضلاء دهر و مصرك اجماعيله و علماء مغاربه و بنى و قرم باغى و علماء تاتار و ائمهٔ فقهاء بخارا سمرقند و بخارى رحمة الله عليهم اجمعين جمله سى بونلرك قتللرى حلال اولوب معنى و ظاهرلرى اهل ضلالتدن اولدوغنه تاكيدا تاكيد تنبيه ايتمشلردر محقق قاتللرينه ثواب دارين حاصل اولوب داخل جنت اولدوقلرى تصريح ايتمشلردر حتى امام فخر رازى عليه الرحمه تفسير كبيرنده سورهٔ بقره ده و دخى نيجه سوره لرده لعنتى روايه و قتللرى حلال و بو كره و هو كره و هى قتل ايدنلر غازى و مقتوللرى شهيد اولوب و ابكار و زوجاتلرى اسير اولوب و تصرفلرى حلال و بيع و شراسى تجويز ايدرديو يازمشلردر و امام حنبل و امام ابو الليث سمرقندى و مولانا عبد الرحمن جامى حضرتلرى رسالهٔ سنده قتللرى تحليلنده و ذريتلرى اسير اولوب تصرفلرى مباح اولمقده تبليغ بيوردى و قليل البضاعه رسالهٔ شريف مولانا جامى كنديلرك خط شريف و نشانى عاليلرى عيانا مشاهده ايلديم و سيما سعد الدين تفتازانى حضرتلرى شرح عقائدنده و شرح نخبه سنده و سيد شريف جرجانى حضرتلرى و عامهٔ علما ادلهٔ اقوى ايله لعنتى تصريح بيوردوب قتللرينه عجله و تبادر ايدنلر ثواب بولورلر تاخير و اهمال امر قتلنده و معاونت و نصرت كفر و ضلالتدر ديو بيورمشلردر خصوصا قطب عارف ربانى خارق حقايق معانى متمكن طريقت و متوكل حقيقت كعبه مسما محى الدين عبد القادر گيلانى قدس سره بغداد كه دارالسلامده وعظ ايدر ايكن بيورمشلر اسمعوا يا معاشر العلماء و اخوان الصوفيين فو الله العظيم ان يزيد بن معاويه ملعون و عمله باطل يدخل النار مع صديقه و توابعه و محبه و اعوانه و منبر شريف اوزره ايكى شتم و لعن ايلديلر و ملعونك روح خبيثى قبض اولندوقده بلا ايمان قبض اولندوغى تحقيقدر و انبياء عظام و اولياء كرام ملعون مذكورك باغض و عدو سيدرديو لفظ دربارنده مرارا اصحاب استماع ايتمشلردر و نيجه محققين و عظ الواعظ آدلو كتابده يازمشلردر كه بو طائفه ضالهٔ قتللرى كفره قتلندن اهم و اولى در حضرت امير المؤمنين على المرتضى كرم الله وجهه خوارج قتالنده منصور و مظفر عودت ايتدكلرندن اولكه امجاد طاهرينه اهانت و بغض ايدوب عداوت ايدنلر ملعونلردر و بو ملعونلره محبت و صحابت ايدن دخى ملعوندر حضرت الله عظيم الشان و رسول سيد كائنات و شفيع عرصات محمد المصطفى و سائر انبيا و اولياء بغض و عداوت ايتمش كبيدر على التحقيق كه اوكره و هو كره و اعوانى و انصار و توابع و معينى فجار و ظالم و فاسق كافر ملعونلردر باسرهم اصلا قتللرنده تردد و توقف ايتميوب كه بونلره اهانت ايتمك انبياء و اولياء كرامه توقير و عزت و صداقت و محبت ايتمكدر بو طائفهٔ طاغيه نك يريوزنده نام خبيث و وجود كثيفلرك قلع و قمع و رفع و دفع ايدوب فنا

امام اعظم

امام ابو يوسف

امام محمد

امام حنبل

سعد الدين

عبد القادر گيلانى

وعظ الواعظ

وقبیحیاتلرینی ونام ونشانلرینی ازاله ایتمك بو فقیرك ادلّهٔ اقوی ایله نقلاً وشرعاً واجتهاداً انشا طلبه
فتوا آسیی یازوب وسلمانه غیرت کتابی دیو
مبینی ایله تقیید اولنلریدی الله
ویردیم ولا اعلم الغیب
وسیعلم الذین
ظلموا ای
منقلب
ینقلبون
الآیة

حاشیهٔ قاضی

لسان چلبی سلمه الله

حاشیهٔ کبری

العفو الله القدیر

دعاء عهد نامه

اللهم فاطر السموا[...]

عالم الغيب والشهاد[...]

إليك بأني أشهد أن [...]

وحدك لا شريك لك و[...]

عبدك ورسولك أنك إن [...]

تقربني من الشر وتباعدني م[...]

الا برحمتك فاجعل لي عندك [...]

يوم القيمة انك لا تخلف

الميعاد

بسم الله الرحمن الرحيم

سورة يونس وهي مائة وتسع آيات مكية قاله الحسن وعطاء وجابر وقيل الا ثلث آيات وهي فان كنت في شك مما انزلنا اليك الى آخرهن فانها نزلت بالمدينة قاله ابن عباس رضي الله عنهما وقال الكلبي الا قوله ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وربك اعلم بالمفسدين فانها نزلت في اليهود بالمدينة وقال قوم من اولها نحو اربعين آية بمكة ونزل باقيها بالمدينة قوله فخمها اي الراء ابن كثير ونافع برواية قالون وحفص واما لها الباقون اي الياء وهي في الحقيقة لالف الراء لا لها وقرأ ورش بين اللفظين قوله اجراء لالف الراء مجرى المنقلبة من الياء فان الاصل في امثالها ترك الامالة كما في ما ولا لكون الالف اصلية لا منقلبة من الياء وليست هي الالف المنقلبة منها قال الامام الواحدي فكان من اما لها راى بها التنبيه على انها اسماء للحروف لا حروف لاختصاص الامالة بالاسماء ثم قد تقدم توجيه لاعراب هذه التهجي بالاشارة الى اخبار كونها مسرودة على نمط التعديد بطريق التحدي وكذا ان جعلها اسما للسورة او القرآن فكذلك في محل الرفع على الابتداء او الخبر او النصب بتقدير فعل القسم او الجر على اضمار حرف القسم او اسما لله تعالى فكذلك ايضا في محل على الابتداء او الخبر او النصب بتقدير فعل القسم او الجر على اضمار حرف القسم او اسما لله تعالى فكذلك ايضا في محل النصب او الجر وقد سبق مثله في اول سورة البقرة ثم على تقدير كونها مبتدأ يكون تلك مبتدأ ثانيا ويكون هو مع خبره اعني آيات الكتاب خبر الاول ويكون عن ذلك التقدير [illegible] فكأن المعنى [illegible] انها هي آيات الكتاب الحكيم وعلى تقدير كونها خبرا يكون تلك آيات الكتاب جملة مستأنفة قوله اشارة الى ما تضمنته السورة او القرآن من الآي جوز كون المشار اليه بتلك آيات هذه السورة او آيات القرآن وكون المراد بالكتاب هذه السورة او القرآن فحصل صور اربع احدها [illegible] ارة الى آيات القرآن وكون الكتاب عبارة عن السورة لا يكاد يصح [illegible] بهما ترتبة الجزء فانها وهي عكس ما ذكر صحيحة متفق عليهما غير رجوع [illegible] فان رجع اما ضميرها الى اعتبار وصف الكتاب بالحكيم ثم الوجه في الاشارة [illegible] منها او الكثرة بمذكور كونها في حكم المذكور ونظيره قول الصحاح هذا ذكره الزمخشري [illegible] الاشارة بتلك الى آيات سورة قد ذكرها وتقدم تنزيلها ذكره الزجاج ثم ان صاحب [illegible] [illegible] لكون الاشارة بلفظ تلك الى آيات القرآن فلا يحتمل ان يراد بالكتاب

القرآن

القرآن فقال بعد صور تلك فقيل لم يحمل الكتاب على القرآن اي من كون الاشارة الى آيات السورة لان ما من قولنا هذه الكتاب آيات القرآن انها جميع آياتها وقيل لان الجمع المضاف الى المعرفة يفيد الاستغراق فلو كان الكتاب عبارة عن القرآن لصدق على آيات هذه السورة انها جميع آيات القرآن وليس كذلك ففيه تعريض على القص كما لا يخفى واقول تبادر ما ذكر بعد تسليم لا ينافي صحة الكلام بعد ظهور المراد وحديث الاستغراق بعد تسليمه وكذا حديث التبادر انما ينشأن في صورة واحدة من صور تلك ويرد على كلام المعترض بعد صحة ما ذكره على جميع الصور فلا اعتبار فيه فتأمل قوله وصفه بالحكيم اي وصف الكتاب به مع ان الحكمة التي هي اصابة الحق بالعلم والعمل لا تتصف بها الكتاب انما لاشتماله عليها فيكون على النسبة كلابن وتامر فلا يلزم ان يقوم الحكمة به بل يكفي مجرد اشتماله عليها ونطقه بها او لانه كلام حكيم تجوز عنه واسند اليه مجازا او لان الحكيم بمعنى المحكم وهو واحد لقسام النظم اعني ما ظهر منه المراد بحيث لا يحتمل النسخ وقوله او محكم آياته عطف بحسب المعنى على لاشتماله او على ولانه محكم آياته وقوله لم ينسخ شيء منها تفسير له قال الزمخشري والحكيم ذو الحكمة لاشتماله عليها ونطقه بها او وصف بصفة محدثه وقال في سورة يس الحكيم ذي الحكمة او لانه دليل ناطق بالحكمة كالحي او لانه كلام حكيم فوصف بصفة المتكلم به فقوله هنا ونطقه بها يجوز ان يجعل قوله في نفسه صلاحية كل منهما فاختار هذا في موضع وذاك في موضع آخر فيكون على الاول بالنظر الى مجموع الصفة والموصوف من قبيل الاستعارة المكنية والتخييلية شبه الكتاب بالحكيم الناطق بحكمته واثبات الحكمة له استعارة تخييلية قرينة للمكنية وبالنظر الى نفس الصفة وحدها تشبيها بليغا كما صرح عنه بعبارته في سورة يس فتأمل قوله استفهام انكار للتعجب الا انه متعلق بمحذوف هو كان والاصل الانكار لان المهم بيان ان الاستفهام انكاري للتعجب لا بيان ان المنكر هو التعجب لا فهام هذا من منطوق الكلام ففيه تعريض للزمخشري في قوله ان الهمزة لانكار التعجب والتعجيب منه فقوله والتعجيب بالجر على الانكار والغرض منه للتعجب [illegible] في غير محله واما جعلها للتعجب فان التعجب [illegible] وما قيل قول المعنى انه يتعجب منه كل عاقل مطلع عليه لا انه يتعجب منه قوله وعجبا خبر كان قدم على الاسم لكونه اهم لكونه منصب الانكار ومحل التعجب قوله ان الامر [illegible] الكلام فيه يشعر بعمومه

لان يكون هذا الا بالاصالة وبالقلب فكأنه جعله على هذه القراءة محتملا لهما اما الاول فظ واما الثاني
فلان المعنى على انكار جعلهم الوحي متعجبا منه لا على انكار جعلهم المتعجب منه هو الوحي واما جوز
الاصالة ولم يلتفت اليه ما قيل كون اسم كان نكرة وخبره معرفة ليس في كلام العرب كما صرح به
صاحب المفتاح وجعل امثاله الوارد في كلام العزة وغيره من قبيل القلب لان ابن
جني صرح بصحته فاذكره في صورة النفي والاستفهام الانكاري في حكمه وابن مالك جوزه مطلقا
وهو الاقرب الى الحق فان الذي دعت اليه الضرورة ان يكون كل من الاسم والخبر معلوما بوجه
ما سواء كانا معرفتين او نكرتين او مختلفين وان جاء كثيرا وروده في كلام الفصحاء على القلب
خلاف الظ نعم اكثر موارد الاستعمال على كون الاسم معرفة والخبر نكرة وان الاصل وروده عكسه
لكن الكلام في عدم صحته حتى يجب حمله اينما وقع على القلب مع عدم اللطف في اكثره وهو مما
يتم عليه شبهة فضلا عن البرهان ثم الظ ان صاحب الكشاف جعل هذه الاية على قراءة الرفع
من قبيل القلب ويدل عليه تنظيره ببيت حسان لاشتهار كونه من القلب كما يقتضيه الدراية
فتامل ثم يرد عليه كون كان تامة وان اوحينا بدلا من عجبا فقال والاجود ان يكون كان
تامة الخ وقال بعض شراحه انما جعل الاجود عن القلب لكونه خلاف الظاهر سيما اذا لم يكن فيه
اعتبار لطيف ولامتناع كون اسم كان واخواتها نكرة الا في صورة النفي على ما صرح به ابن جني
الا ان الاستفهام سيما الانكاري في حكم النفي وايضا قد ذكر ابن جني في قول حسان رضي الله عنه
انما جاز ذلك من حيث كان عسل وماء جنسين فكانه قال يكون مزاجها العسل والماء لان نكرة
الجنس تفيد ما يفيد معرفته بخلاف كان قائم غلاما لك فلا يجوز كون اسم كان نكرة وخبرها معرفة خص
بضرورة الشعر ولم يلتبس في كلام العرب الا فيما اذا ورد على الاصل ولهذا جعل صاحب المفتاح امثاله
على القلب وتاويل ابن جني بيت حسان انما يصح فيما فرض كونه واردا على الاصل دون
القلب لان القصد في صورة القلب الى الاصل والعبرة للمقاصد وقد عرفت ان مراده جعل
الاية على قراءة الرفع من قبيل القلب وكذا حال البيت وتعين هذا التاييد حمل كلام الزمخشري
اولا على انه جعل الاية على هذه القراءة واردة على الاصل ثم ابطاله رد ما قالوا انتظر ما ببيت حسان
بناء على انه ايضا وارد على الاصل وجعلها تاما بناء على انه جعلها واردة على القلب ثم ابى جواز عدم كون

اسم

اسم كان نكرة وخبره معرفة ببيت حسان ثم قال والاجود ان يكون كان تامة لان القلب خلاف
الاصل ان حمل عليه ولان ابن جني صرح بامتناع مثله وضعف البيت بالتاويل المنقول
ان حمل على الاصل فاحتمل كلام الزمخشري عند هذا القائل لكلا الوجهين ففي قوله لكونه
خلاف الاصل على احد الوجهين وفي قوله ولامتناع كون اسم كان الخ مع قوله وايضا
ذكر ابن جني الخ على الوجه الاخر فتامل ثم الاحسن على تقدير كون كان تامة ان يجعل ان
اوحينا على حذف اللام اي احدث للناس عجب لان اوحينا كذا ذكره ابو حيان فان
افادة معنى لقولنا احدث للناس ان اوحينا على ان يكون الهمزة للانكار لا لان
المبدل منه في حكم التنحية لانه ليس في حكمها من كل وجه بل لانهم قالوا البدل في نية تكرار
العامل وهو كما علق بالمبدل **قوله** واللام للدلالة الخ في جعل اللام ثلثة اوجه الاول
ان يتعلق بكان الا اذا جعلت متحققة للزمان الثاني ان يتعلق بعجبا تعلق المفعولية اذا
لم يجعل مصدرا بل بمعنى المتعجب فجاز ان يتقدم معموله عليه الثالث وهو ما اختاره المص
ان يتعلق بعجبا لا تعلق المفعولية كما في قوله عجبت للسعي الدهر بيني وبينها على طريقة
البيان كما في هيت لك اي هذا الخطاب لك **قوله** من افناء رجالهم الى قوله تعجب
متعلق بينهم في امور ثلثة غريبة في كون الوحي الى جنس البشر لقولهم لو شاء ربنا لانزل
ملائكة وفي كونه من افناء رجالهم كما قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وروى
ايضا انهم قالوا ان الله لم يجد رسولا يرسله الى الناس الا يتيم ابي طالب وفي ذكره عن لهم البعث
والانذار بالنار والتبشير بالجنة وتخصيص الاية الاشارة الى كان منها ولم يعرف ان سبب نزولها
اي واحد منها جمع الزمخشري بينها فاحتمل كلامه ان يجعل سبب النزول كلا منها على البدل او كلها
ولما كان الامر الثالث غير ظاهر لان الواقع منهم هو انكار نفس البعث عن تعجبهم منه لا من ذكره لم
يلتفت اليه المص وكذا حال كون السبب هو الكل بخلاف الاولين ولهذا ذكرهما واختار الثاني
منهما وفسر الاية بالجملة لكونه المتبادر منها فقال من افناء الناس اي لم يعرف حتى هو كذا
قال الجوهري والقوم انه ممن لا يعرف بجاه ومال عظيم مما يعدونه من اسباب العز والعظمة
قولهم على رجل من القريتين عظيم وقولهم الا يتيم ابي طالب لا يخفى كونه من الاعلام

قوله وقصور نظرهم اي قصر نظرهم وحصره على الامور العاجلة حيث اعتبروا المال والجاه في اختصاص
النبوة مع انه عم لم يكن ينقص عن عظمائهم فيما يعتبرونه ويعدونه شرفا الا في المال والجاه اي فقده
المال لفقد المال اعون الاشياء في باب النبوة فضلا عن ان يعتبر فيه كثرته فيها ويتوقف عليها
قوله كما سبق ذكره اي في تفسير قوله تع ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا الاية قوله ان هي المفسرة
جوز كونها مفسرة لاستجماع شرائطها من افتتاحها بجملتين سابقة ولاحقة واشتمال الاولى على معنى القول
والتقدير اي اوحينا الى رجل منهم شيئا هو قولنا اي انذر الناس فان اي المفسرة لمفعول مقدر للفظ
دال على معنى القول لان الايحاء فيه معنى القول ونظيره قولك كتبت اليه ان قم اي كتبت اليه شيئا هو
قوله او المخففة من الثقيلة فاسمها ضمير الشان وهو وخبره محذوف كان واصله انه قولنا ان انذر
الناس فالمحذوف هو جملة ان الشان قولنا الخ وعلى الاول هو انذر الناس ولم يذكر احتمال كونها مصدرية
ثنائية الوضع لعدم قول الاكثرين بكون صلتها امرا او نهيا لان المصدر المؤول بها مع الامر والنهي
لا يفيد معنى الطلب وجوزه سيبويه وابو علي ومن تبعهما كابي حيان وابن هشام قال
ابو حيان في تفسير هذه الاية يجوز ان يكون ان هنا مصدرية ثنائية الوضع لا المخففة من الثقيلة
لانها توصل بالماضي والمضارع والامر فوصلت ههنا بالامر وينسبك منها معه مصدر تقديره بانذار
الناس انتهى واما الجواب عما ذكره الجمهور فهو ان يقال فوات معنى الامر كقوليه معنى المصدر وكتنبيه
معا كذا في مغني اللبيب المقول وايضا يجوز ان يلاحظ معنى الامر في المصدر المنسبك عن صيغة الامر الحاضرة
لان يكون المعنى ان اوحينا الى رجل منهم الانذار المأمور والمطلوب حكاية فافهم ثم العجب ان ابن هشام
صرح في مغنيه بان ابا حيان لم يجوز كون ان المصدرية موصولة بالامر مع انه صرح بجوازه في هذه الاية
كما نقلنا ومن اول سورة النحل ايضا في قوله تعالى ان انذروا انه لا اله الا انا قوله ان يكون مرفوعة
منصوب اوحينا تفريع على الوجه الثاني قوله عمم الانذار اي للمؤمنين والكفار لان الجميع اهله ولكن
كما تتوهم من ظاهر قوله افقطاع الخ ولا يخفى ان هذا لا يدل عليه بل على خلافه وانما قصد به المبالغة في
اختصاص الانذار بالكفار وشموله للمؤمنين بحيث لم يبق منهم الا افراد وتخصيص الانذار بالناس
مع انه معروف للثقلين لتأصيلهم في ذلك وعدم التعميم في البشير حيث اطلق المؤمنون وان كان
المبشر والمؤمنين من الناس قوله اوليس الكفار ما يتبع لا يبشرون وانما بشرهم بالجنة الا اعلى الرفع

ان بشّر المؤمنين وبشرهم قوله سابقة ومنزلة رفيعة السابقة ههنا مصدر بمعنى السبق لكن المراد الاثر الحاصل
فقيل هو تقديم الله تع لهذه الامة في البعث وفي دخولهم الجنة كما قال عم نحن الآخرون السابقون
يوم القيمة وقد تفسر القدم ههنا بالسابقة لكن يجعل صفته اما بمعنى موعد شفاعة نبينا محمد عم
قاله الحسن او مجرى على موصوف مؤنث مقدر اي سعادة سابقة لهم في اللوح قاله ابن عباس
رضي الله عنهما وذكر الزمخشري وجها آخر وهو ان يكون قدم صدق بمعنى مقام صدق كقوله في مقعد صدق
فيكون من قبيل اطلاق الحال وارادة المحل قوله فان السبق بها فيكون القدم مجازا مرسلا في
السبق والرتبة اطلاقا لاسم الالة على ما يتم بها قوله واضافتها الى الصدق لتحققها بمعنى ان القدم
بالقدم الحق فيه معنى التحقق يقال حق الشيء اذا ثبت وتحقق فيكون من اضافة الموصوف الى
صفته قوله والتنبيه ذكره لا على انه علة مستقلة او جزء علة بل على انه فائدة زائدة ترتبت حسنا
تلك الاضافة وان صلح في نفسه لان يجعل علة مستقلة قوله وفيه اعتراف الخ كونه اعترافا منهم بعجائب
الامور الخارقة ظاهر واما كونه اعترافا بان ذلك الامر معجز اياهم عن المعارضة فباعتبار ان التعجب
او لان نسبة التمويه بما هو مطلوب الانتفاء عند كل احد حتى المعارض من شيمة العاجز كذا قيل وفيه
انه لا مدخل فيه لتعجبهم المذكور فالاولى هو الاكتفاء بما عداه قوله تعالى في ستة ايام اي في ستة
اوقات كقوله ومن يولهم يومئذ دبره او في مقدار ستة ايام فان المتعارف في اليوم زمان طلوع
الشمس الى غروبها ولم يكن حينئذ ذلك ولا ينبغي ان يراد ههنا بالايام ايام الاخرة التي كل يوم منها
الف سنة كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما لانه لا يناسب المقام الذي هو بيان عظمة شانه و
كمال سلطانه بالقدرة على خلق مثل هذه الاجرام العظام في وقت يسير وبالاستيلاء على عرش هو اعظم
منها وتدبير امر الخلائق اجمعين وتهيئة اسبابها على اكمل النظام واحسن الانتظام والمراد به تعريفه
لعباده مدة خلقه ايامها ولا يحصل ذلك الا بمعرفة المدة وهي التي تحصل بطلوع الشمس فالمراد بها ايام الدنيا قوله
ثم استوى على العرش اي استوى امره فالاسناد مجازي وقال الاكثرون من الاشاعرة استوى بمعنى
استولى كقوله قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق فرجع الى صفة القدرة
فلا يزيد الصفات على الثمانية وعند الشيخ الاشعري انه صفة زائدة غير عائدة الى الصفات
الثمانية وانه لم يعلم انها ما هي ولا يخفى ان هذا دعوى بلا دليل ولا يعول عليه مع قيام البراهين

مع قيام التوجيهين المذكورين وقد يقال ان الحق فيه هو التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام
والعرش الجسم المحيط بجميع الاجسام سمي به لارتفاعه من عرش الكرم اذا رفعه على الخشب ومنه قوله تعالى
جنات معروشات وغير معروشات اي كروما وفوقات على باحها وسقف البيت عرشه لارتفاعه او
او للتشبيه بسرير الملك في نزول الامور والتدابير منه وقيل المراد بالعرش الملك قوله التي هي
اصول الممكنات اشارة الى ما قالوا ان السماء جارية مجرى الفاعل والارض مجرى القابل فاذا
استدارت الافلاك واختلفت اتصالات الكواكب حصل بها الفصول الاربعة وسائر الاحوال
المختلفة من المعادن والنباتات والحيوانات وحصل جميع الكائنات وانتظم مصالح العالم و
وقوله تعالى يدبر الامر جملة استينافية لبيان حكمة الاستيلاء على العرش وهي تدبير الممكنات
وفيه تقرير للعظمة وبيان لها كما اشار اليه الزمخشري بقوله لزيادة الدلالة على العظمة وكذا حال
قوله تعالى ما من شفيع الا من بعد اذنه كما صرح به المص تقرير العظمة وعز جلاله ثم تخصيص التدبير
بحسب الذكر بالعرش وتخصيص اثر اسبابه بالكائنات يكون فلك الاثر منه لانه في وجوه
مدبرا في ساير الافلاك ايضا وانما خصهما بالذكر به لانه جعل قوله يدبر الامر استينافا بيانيا جوابا
لسؤال كما اشير اليه ولو جعل استينافا نحويا وانشاء الضمير ارجاعا الى السموات كان اوجه
قوله تعالى ما من شفيع الخ ظاهره نفي وجود الشفيع او بارجاع النفي الى الوصف المعنى لا من شفيع
يشفع لهم وقد يقال هذا الرد غير تام لانهم يدعون ان الله تعالى يأذن للاصنام في الشفاعة ولا دلالة
في الآية على عدم الاذن انتهى وفيه ان دعواهم انهم يدعون ذلك غير مسلمة واحتمال ان غير مجيب
وايضا ليس للعقل سبيل الى العلم بانتفاء الشفاعة بدون اذنه تعالى وانما عرف ذلك من
الآية فانهم يدعون انه تعالى يأذن لهم في الشفاعة لا ابتناء ذلك على العلم بانتفاء الشفاعة من غير
اذنه قوله وفيه اثبات الشفاعة لمن اذن له بحسب الآية ويدل على ثبوت الشفاعة المقبولة
للانبياء عم والاخيار لان الاستثناء من النفي اثبات للمنفي فيفيد ثبوتها في صورة الاذن
في الجملة والظاهر ان المقصود هو المقبولة منها اذ وجودها وعدمها عند عدم قبولها سيان فلا
فائدة في نفيها في صورة واثباتها في صورة اخرى قوله لا يجز هكذا بدون العزة منه رأسا
فالمعنى على نفي خلاف الربوبية عنه تعالى بطريق قصر الموصوف على الصفة قصرا اضافيا

فرد

فيه وعليه انه لا يلائمه تعليله فيجب ان يحمل على حذف الضمير الراجع الى الله لكن يرد على تعليله ان
انتفاء السبب الخاص لا يوجب انتفاء المسبب وهو نفي كونه غيره بالاحتمال ان ينافي بجواز
ثبوته بسبب آخر لجواز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة الا ان يدعى انحصار السبب فيما ذكر
والتحقيق ان الصفات المذكورة انما تقتضي الالوهية لكونها من لوازم الالوهية المساوية لها فاذا
انتفى هذا انتفى ذاك فاندفع الاشكال بالكلية ثم لا يخفى انما حمل المص على العقد مع انتفاء اوانه ليلا يلزم
التكرار فان الآية المتقدمة دالة على ثبوت الربوبية ايضا وللعدم من تمكن ذلك قوله وحدوه
بالعبادة التخصيص مستفاد من ترتيب الامر بالعبادة على اختصاص الربوبية له تعالى وايضا اصل العبادة
لله تعالى حاصل فيهم فلا وجه للامر بها فيحمل على الامر بالتخصيص مع حمله على الامر بالدوام كما في يا ايها الذين
آمنوا آمنوا بالله بايا م المقام قوله تتفكرون اه فيه تفكر بيان ان التذكير ههنا مجاز عن التفكر
اليسير تشبيها له بالتذكر والنكتة فيه الاشارة الى ان متعلق هذا التفكر كالمعلوم الذي لا يحتاج
الى فكر تام ونظر كامل بل الى مجرد التفات واخطار بالبال واليه اشار بقوله فيتنبهوا على انه دون غيره
ثم انه جعل المنبه عليه استحقاق الربوبية والعبادة دون غيره لانهما المذكوران وجعله الزمخشري
لانه هنا وهو خطاهم فيما هم عليه قوله بالموت هذا لا يناسب ما يجيء من كونه انه يبدأ الخلق
ثم يعيده الى آخره لانه له تعليل لقوله اليه مرجعكم والحق ما وقع في بعض النسخ من كلمة الانفعال
بدل كلمة الانفصال في النسخ قوله لان قوله اليه مرجعكم وعد من الله بملاحظة تعليله بليجزي
الذين آمنوا لكونه وعدا بالنسبة الى المؤمنين وهو كاف في الانقلاب وعدا على المصدر ولا ينافيه
كونه وعيدا للكفار وكذا ان يجعله وعدا للكل من حيث انه لما كان قوله اليه مرجعكم بعد الامر بتخصيصهم
العبادة لله تعالى الى الحث الى اثبات الرجوع اليه بالتعذر الاخلاص وان يحمل الوعد على ما يعم
الوعيد او على التغليب والاوجه تخصيص الخطاب بالمؤمنين لانه ينافي قوله والذين كفروا الخ
فتأمل قوله هو مصدر اي الغير الذي اكد نفسه ما دل عليه وعد الله وهو الحق المحتمل او لغيره
وقوله لان معنى كونه مؤكدا لغيره مع انه لا يؤكد الا نفسه ان السامع لما احتمل في هذه كذب
مضمون الجملة المتقدمة فكان صرف الاكثر باللفظ النص في معنى وهو حقا لفظا محتملا لذلك المعنى
ولنقيضه فتأمل وقد يقال معنى التأكيد لغيره التأكيد لدفع احتمال غيره او لاجل غيره ليندفع

قوله بعثه تعبير لثم يعيد واشارة الى ان معنى وكيله معتبر بعد بدو الخلق لتوقف الاعادة عليه لا ان
الكل تعبير بعد قوله ثم يعيده بطريق التقييد للاستغناء عنه لانه صرح ملم ثم يعيده قوله اي بعد
او بعد التهم يعني ان اللام عوض عن المضاف اليه وهو اما ضمير الله او ضمير الذين آمنوا او قوله وقيامهم عطف
تفسير لعد التهم قوله لمقابلته قوله والكفروا الآية لانه لما علق جزاء الكافرين بكفرهم ناسب ان يعلق
جزاء المؤمنين بايمانهم وايضا لا وجه لتخصيص جزائهم بالقسط مع انه تع يجازي الكافرين
ايضا بالقسط بل جزاؤهم اولى بكونه بالقسط لما اشتهر ان الله تع يثيب المؤمنين بفضله و
يعاقب الكافرين بعدله قوله لكنه غير النظم الخ حيث ادى جملة اسمية تفيد سببية كفرهم
لتعذيبهم بشراب من حميم وعذاب اليم تلويحا وتصريحا قوله من الابداء والاعادة لو اكتفى
بالثاني وجعل يجري متعلقا بيعيده كان اولى لان بدء الخلق نعمة على حيالها ولو فرضنا
عدم الاعادة قوله بابليغ بلطفه وكرمه كنى به عن عظم ما يثاب به وحاصله ان عدم ذكر به
الاثابة بلا شك اي انه لا يكتنه كنهه ولا يقادر قدره بحيث يتقيح عنه نطاق البيان فكأنه قيل
ليجزيهم بما يجل عن احاطة الافهام وقد تقدم مثله في اواخر سورة البراءة قوله والآية كالتعليل
لقوله اليه مرجعكم جميعا ان اراد انها كالتعليل لمجرد كون الرجوع اليه من غير نظر الى التخصيص الحاصل من
تقديم الظرف من حيث ان الاعادة للجزاء انما يوجب الاول دون الثاني فالامر ظاهر وان
اراد انها كالتعليل لمجموع صفة الاختصاص فمبناه على ما قيل ويليق التوحيد او على ان
في الكلام نية التقديم والتأخير بان يكون اصل الكلام يبدأ هو الخلق ثم يعيده ثم قدم الضمير
على منوال هو عرف ثم ادخل عليه كلمة التحقيق فانقلب منصوبا متصلا فيكون معنى قوله
كان مرجع الجميع اليه كان ذلك اليه دون غيره ولا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن ان يجعل المبني
على ان البداءة ثم الاعادة مما لا يمكن ان ينكر فالاختصاص لازم من غير حاجة الى الاداة ويرد
عليه ان هذا لا يدفع الشركة في البداءة والاعادة على التوزيع فلا يكون الآية دليلا على المطلوب
الذي هو كون الرجوع اليه دون غيره لا بطريق الاجتماع ولا بطريق التوزيع ويمكن دفعه بحمل
اللام في الخلق على الاستغراق بمعونة المقام فلا احتمال للاجتماع قوله ويجوز ان يكون منصوبا او مرفوعا
الخ عطف بحسب المعنى على قوله اي لانه والمعنى يجوز ان يكون ان مع اسمه في محل الجر
بتقدير اللام ويجوز ان يكون في محل النصب بانه مفعول له وهذا الحذوف المناسب

لوعدالله

لوعدالله او في الرفع على انه فاعل حق المحذوف الناصب لحقا فان كونه مفعولا انما هو باعتبار
المعطوف اعني ثم يعيده وانما ذكر البدء ليترتب عليه حديث الاعادة لان المقصود هو الاعادة
دون البداءة فلا معنى لوعد انسان بيدئه قبل خلقه ولا لوعده ببدء غيره ثم اعلم انه ينبغي
ان يحمل كل من الوجهين على انه وجه مستقل من غير ان يكون وعد الله مؤكدا لا ليه مرجعكم ولا ان
يكون حقا مؤكدا لوعد الله لانهم صرحوا بان الرابط في المصدر المؤكد انما يكون عائدا الى ما تقدمه
فالمعنى وعد كون الرجوع اليه وعدا وحق ذلك ثبت الوعد حقا ولو لم يحمل على ما ذكرنا كان كونه
ظاهر موضع مضمر هذا وقد يحمل جراده على انه ويجوز ان يكون مرفوعا بحسب النصب في وعد الله حقا فتأمل
قوله اي ذات ضياء او ضئيلة او جعلها نفس الضياء مبالغة ذكر هذا الاخير في والقمر نورا
ولم يذكره هنا مع انه الاولى لاعتبار المبالغة وانه لو عكس الامر لكفى وفصل الاكتفاء وسمي
التفصيل فيه وجعل يحتمل ان يكون بمعنى صير فيكون ضياء مفعولا ثانيا وان يكون بمعنى خلق فيكون
حالا قوله او جمع ضوء قال ابو حيان فيه بعد يعني لعدم كون المقام مقام الجمع ولعدم ملائمته
لقوله نورا قوله والياء فيه اي في ضياء مصدرا او جمعا منقلبة عن الواو لانطراد قلب الواو
المكسور ما قبلها اذا وقع بعدها الف ياء في المصادر نحو قيام وعياد وغياث وفي
الجموع نحو سياط وثياب قوله وعن ابن كثير اي برواية قنبل ضئاء بهمزتين الكسر والاخر
لان الظ قلب الواو ياء كقيام وصيام فلا وجه للهمزة وارتكاب القلب المكاني لتجمع الهمزتان
مع ان القياس الفرار من اجتماعهما اذا اجتمعتا الى تخفيف احدهما مما ينكره العقل السليم
قوله في كل القرآن اي هنا وفي الانبياء والقصص قوله بتقديم اللام على العين
اي بتقديم الهمزة وتأخير الياء فوقعت الواو طرفا بعد الالف زائدة فقلبت همزة كيلا
وقيل قلبت الياء اولا ثم قلبت الالف همزة كيلا يجتمع الفان فاشار في الطاء تقديم
اللام على العين بعد قلب الواو ياء كما اشرنا اليه وقد يعتبر ذلك قبل قلبها فيصير
ضئاو امثل كساء ثم تقلب الواو همزة كما قلبت في كساء وقيل الاول هو الاوجه يعني
لا يحتاج الى قاعدة انقلاب الواو المتطرفة ياء فيه واجمال هذه الثالثة قوله او سمي نور الليل الفه هكذا
في بعض النسخ وفي بعضها مع كلمة الواو بدل او وعلى الاول يكون المعنى ان حمل النور على القمر مع
الحمل على ... اما على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه مع اعتباره في المعنى فالمجاز لغوي

راجع الى الكم وهو المجاز بالحذف كقوله واسئل القرية اي اهلها او على سبيل المبالغة كقولك رجل عدل
اي عدل مجسم فالمجاز عقلي ووجه من المبالغة ما لا يخفى وعلى النسخة الثانية يكون الوجه واحدا
لا اثنين الا ان المتبادر من ظاهر كلام المغني مع تقدير مضاف محذوف والنكتة في حذفه وحمل
المضاف اليه على ما وجهه ان يحمل المضاف عليه هي المبالغة لكن المصرح به في دلائل الاعجاز ان
تقدير المضاف في امثال ما قصد به المبالغة ليس لان القصد اليه بل لان الكلام لو جرى به على ظاهره
ولم يقصد المبالغة كان حقه ان يجاد بالمضاف فما مر فان شئت فاحمل كلام المحشي عليه **قوله**
وهو اعم من الضوء يعني ان النور اسم لمعنى عام هو الكيفية المخصوصة القابلة للشدة والضعف
والضوء اسم لتلك الكيفية اذا كانت كاملة قوية كما للشمس والنار فالضوء ليس الا لما هو في غيرها
من النيرات هذا بحكم الاستعمال قيل وبحكم الوضع ايضا لكنه لم يفرق بينهما في كتب اللغة بل فسر كل منهما
بالآخر وعورض ما ذكره بقوله تعالى الله نور السموات والارض الآية فان مقتضاه ان يكون النور
ابلغ في الشروق واقوى او مساويا واجيب بان المقصود تشبيه هداه الذي نصبه للناس
بالنور الموجود في الليل واثناء الظلام والمعنى انه جعل هداه كالنور في الظلام فيهتدي
قوم ويضل آخرون ولو جعله كالضياء الشمس التي لا يبقى معه ظلام لوجب ان لا يضل احد
وليس كذلك فتأمل قوله كما عرفت اي في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فلما اضاءت ما حوله ذهب الله
بنورهم **قوله** وقيل ما بالذات ضوء فعلى هذا يكون النسبة بينهما هي المباينة وقوله وقد
نبه سبحانه اه من جملة المعقول من التنبيه المذكور مع ان اللازم مما ذكره مجرد كون نور القمر بالعرض
لا كونه مستفادا من الشمس بخصوصها مبني على انحصار ما يقبل الاكتساب منه في الشمس **قوله**
اي قدر مسير كل واحد منهما منازل الخ او قدر له منازل على حذف المضاف اما الى القمر او الى
المنازل او حذف اللام وايصال الفعل ومنازل منصوب على الظرف او الحال او المفعول **قوله**
له سرعة سير فانه يقطع منازله الثمانية والعشرين في ثمان وعشرين ليلة بل يقطع في كل ليلة منزلا
ويستتر ليلتين ان كان الشهر ثلثين يوما وليلة ان كان تسعة وعشرين يوما بخلاف الشمس فانها
تقطع منازل الاثني عشر في ثلثمائة وستين يوما وربع يوم **قوله** واناطة احكام
الشرع به كالصوم والفطر والحج وغيرها الا في تأجيل العنين سنة شمسية في
رواية الحسن عن ابي حنيفة **قوله** الا ملتبسا بالحق اي الصواب وقوله راعيا

الى تفسير لقوله الا ملتبسا بالحق والمعنى انه تعالى اودع في اجرام الافلاك والكواكب خواص معينة وقوى
مخصوصة باعتبارها ينتظم مصالح هذا العالم السفلي والا كان خلقها عبثا او باطلا غير مفيد نفع
في ذلك ونظيره قوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا الى غير ذلك **قوله**
ولذلك علله بقوله الخ ليس الاشارة بذلك الى كون احكام الشرع منوطة به حتى يكون الترتيب
الا بالنسبة الى ما ذكر عليه او ما يبين به فيمتنع ذلك بل الى كون القمر للتقدير وكون وجه تخصيصه بالذكر
اناطة احكام الشرع به والمراد ما يبين هذا انما ذكره ان الله تعالى انما علق تقدير المنازل
بمعرفة عدد السنين والحساب منه ومعلوم ان معرفة ما ينوط به احكام الشرع من السنين
هي الاهم وهي انما تحصل باعتبار القمر وسيره فيها لا بمنازل الشمس وسيرها فالقمر للتقدير ووجه
التخصيص ما ذكر فتأمل فيه ذكر الآيات في تفسير الحساب بالنظر الى عود الضمير الى الشمس ايضا قوله تعالى
نفصل الآيات اي العلامات والدلائل الدالة او آيات القرآن ذكره ابو حيان وتفصيلها ذكر
بعضها اثر بعض فصلا فصلا مع الشرح والبيان ذكره الامام **قوله** فانهم المنتفعون بالتأمل فيها
او بالعلم على مطلق العقلاء كما فعل البعض بناء على عموم الحكم لكل بل حمله على طائفة العلماء منهم القادرين
على الاستدلال واعتذر عن التخصيص ونظيره قوله انما انت منذر من يخشاها مع عموم انذاره للكل **قوله**
لآيات على وجود الصانع ووحدته الخ لما كان الآيات المتقدمة آيات على هذه الامور الاربعة وقد اشار
عز وجل اليه بقوله نفصل الآيات لقوم يعلمون وحقيقة انه تبارك وتعالى لما اشار الى ان خلق مثل هذه
الاجرام العظام اعني خلق السموات والارض في زمان يسير الى ساعة وكذا خلق النيرين العظيمين على ما
وضعهما به دال على الامور المذكورة ذكر عقيبه ان في اختلاف الليل والنهار اي في تعاقبهما وكون
احدهما خلف الآخر وكذا في خلق ما فيهما من انواع الكائنات لآيات ايضا عليها وبالجملة ليس شيء من
مخلوقاته الا وهو آية لكن ما ذكر وقد مر في المقدمة ما يتعلق بهذا المقام في سورة البقرة
في تفسير قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار الى قوله لآيات
لقوم يعقلون **قوله** لا يتوقعون لانكارهم للبعث الرجاء يستعمل في معان ثلثة توقع
ما هو خير من حيث انه خير وهو الامل وتوقع ما هو شر كذلك وهو الخوف ومطلق التوقع

مع قطع النظر عن كون المتوقع خيرا او شرا وان لم يحمل على احدهما وهو حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنيين الاخرين بعلاقة التضاد واستعمال المقيد في المطلق ثم ان الزمخشري حمل الرجاء المنفي ههنا على كل من معاني الثلاثة باعتبار رجاء اللقاء لمطلق الجزاء والحساب او لحسن اللقاء ونيل الثواب او لسوء اللقاء واصابة المكروه وحمله المص على المعنى الثالث دون الاولين لان ما لهما ههنا اليه فان عدم امل حسن اللقاء او عدم خوف سوء اللقاء ليس الا لانتفاء مطلق التوقع الناشي عن انكار البعث فان قلت يحتمل ان يكونا بسبب اليأس او الامن مع الاعتراف بالبعث قلت حمل الآية على هذا مع انه خلاف الظاهر لا يلايمه قوله ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها فان الغافلين عن رحمة الله لا يرضى بها ولا يطمئن قلبه اليها وكذا الآمن من سخطه وعذابه والراجي لثوابه لاختياره عليه وحمله بعض من تصدى للتفسير على المعنى الثاني حيث فسر لا يرجون بلا يخافونه ثم قال رد على المصنف الانكار يحملهم البعث لانه لا ينتظم مع تعليل قوله بل الاعتماد هم على شفعائهم انتهى وانت خبير بان هذا ايضا لا يلايمه قوله تع ورضوا بالحيوة الدنيا الخ ثم انه اراد بترتبه قوله تع ورضوا بالحيوة الدنيا وتعليله قوله لغفلتهم عنها وبعدم الانتظام كما صرح به بعض ان الانكار بالبعث لا يجامع الغفلة عنه ولا يخفى انه مشترك الالزام فان الانكار بالبعث كما ينافي الغفلة عنه على زعمه ينافيها الاعتراف به وعدم الخوف عن مكاره اعتمادا على الشفاعة مع انه علله بها ايضا فالتحقيق ان المراد الغفلة عن دلائل البعث وترتيب مقدماتها لا خلو الذهن عنه حتى ينافيه انكاره والاعتراف به فتامل ثم انه اراد المص الذهول في قوله وذهولهم بالجسوس الغفلة بقرينة قوله لغفلتهم لا حقيقة الذهول حتى يتناقض عليه بانه لا تحققانه بسبق العلم لا يناسب المقام بل يناسب تفسير الرجاء بالامل الذي هو حقيقة وفايدة التعبير عن الغفلة بالذهول هي الاشارة الى ان دلايل البعث بلغت من الظهور الى حيث صارت بمنزلة المعلوم ثم ذهل عنه فتامل فان النظر حقيق وبحسن القبول حقيق قوله من الآخرة فمعنى الرضاء بالدنيا معنى البدل كقوله ارضيتم بالحيوة الدنيا من الآخرة اشارة الى انه المراد ههنا لان الرضاء بها مع الالتفات الى الآخرة ليس من القبح بهذه المثابة قوله وسكنوا فيها سكون من لا يزعج جعل الباء بمعنى في وضمن الاطمئنان معنى السكون بمعنى التمكن في مكان او جعله مقوما مرجح الكلام بمعونة المقام لان السكون معنى الاطمئنان بها وعلى انه تفسير معناه فهو تقي عدم

عدم الغلق لا بمعنى التمكن والتحيز وعبر عن موضوع الطمأنينة بسكون الانزعاج لا بالسكون قوله والتنبيه على ان الوعيد على الجمع بين الذهول عن الآيات الخ يفهم من ظاهره ان لا يكون كل منهما موجبا للوعيد بالاستقلال بل يكون الموجب له هو المجموع وهو في حيز المنع نعم تفيد الآية الوعيد على الجمع وهذا لا ينافي صلاحية كل منهما للوعيد وليس هذا ما ذكره الا ان الآية تكون فيه غافلة عن افادة استقلال كل منهما وفيه منها دفع بجعل الوجه الثاني في الجامع بين الوصفين هم المنكرون للبعث بكليته جميعا ساتيا ولهذا ذهلوا عن آيات الله ولم يتاملوا فيها ولم يتوقعوا الفائدة والمآل وعلى خطور الآخرة ببالهم كونهم كذلك بعد انكارهم البعث بسبب الانهماك في حظوظ الدنيا فان شأن الانهماك ان يكون سببا له ولو فرض عدم انكارهم فجوزوا على ذلك ثم انه لو جعل احد الوصفين نفس انكارهم للبعث لكون عدم توقعهم اللقاء وكنايته عنه لا نفس الذهول عن الآيات راسا كان اولى فلا يكون الفرق بين الوصفين في غاية الخفاء بل لو جعل قوله والذين هم عن آياتنا غافلون كالبيان لسبب عدم توقعهم اللقاء كان له وجه فلا يكون من قبيل عطف الشيء على نفسه باعتبار الوصفين للتنبيه على ان الوعيد للجمع بين الوصفين فتامل قوله من ايثاره حب العاجل الخ هم قسم من الكفار ايضا غير منكرين للبعث ولا معترفين به او لم ينزع قلوبهم عن حب الدنيا والالتفات اليها حتى ينكروا في ولا به فينكروه او يعترفوا به فتامل قوله بما اولئك اعلمنا ان صيغة الاستقبال مع كان الذي تفيد الاستمرار فلا وجه لاستحضار صورة الحال الماضية وحكايتها ههنا قوله الى سلوك سبيل يؤديهم الى الجنة كانه تتمة الكلام الوجهين المذكورين في الكشاف فالسبيل اما طريق الجنة او علم يهتدون به الى الجنة ولا اشكال في الثاني على ما ذكره المعتزلة جعل السبب كما هو صريح الآية نفس الايمان واما الاشكال فهو على ما ذكره الزمخشري فانه جعل للعمل الصالح مدخلا في الهداية فلا يتجه جعله سببا لعلم يؤدي الى الجنة او لا شيء يؤدي اليها غير الايمان والعمل الصالح باتفاق المسلمين فتامل في قوله الى سلوك سبيل الخ تقدير صلة ليهدي بقرينة تجري من تحتهم الانهار الخ وهدى يتعدى الى الثاني بنفسه تارة وباللام القاموس هداه الله الطريق واليه وله قوله او لادراك الحقايق عطف على الابصار الا انهم بهدايتهم الى خصايص المعرفة ومزاياها في ادراك الحقايق ولوامع من النور الستنير بها قلوبهم ويزول الشكوك والشبهات عنهم كقوله والذين اهتدوا زادهم هدى فيحصل الزوائد والفوائد

معصوم في الدنيا او بعد الموت قال القفال فعلى هذا الوجه كان المعنى يهديهم ربهم بايمانهم وتجري من تحتهم
الانهار الا انه حذف الواو ولا يخفى توجه هذا على الوجهين الاخيرين ايضا قوله كما قال بعض من تكلم على الآية
هذا صريح في ان سبب الهداية مجموع الايمان والعمل وان العمل له اصالة في السببية فيخالف ما سبق من ان
منطوق الآية فتأمل قوله ومفهوم الترتيب وان قرن الجمع هنا مقامان احدهما ان الايمان في الشرع
هو مجرد التصديق القلبي المخصوص والعمل الصالح ليس منه ولا جزءه وثانيهما ان مجرد الايمان الذي
هو التصديق المذكور سبب لدخول الجنة والمعتزلة خالفونا في كل من المقامين وبنوا خلافهم في الثاني
على خلافهم في الاول لجعلهم العمل جزءا من الايمان ثم انه ليس لهم تمسك في هذه الآية في المقام الاول
وهو ظاهر في المقام الثاني بناء على ان ترتيب الحكم على الموصوف يفيد علية الصلة وهي مجموع الايمان
والعمل الصالح فيكون الجمع بينهما هو السبب لا التصديق وحده كما هو رأينا هذا حاصل ما قال
الزمخشري في صورة السؤال والجواب فاشار المصنف الى جوابه بقوله ومفهوم الترتيب اي ترتيب
الحكم وهو هدايته تع الى طريق الجنة واراد بالمفهوم ما ليس بمدلول مطابقي للفظ بمنزلة قول
الاصوليين الاشارة وان دل على ان السبب هو الجمع الا ان منطوق قوله بايمانهم اي ما دل
عليه مطابقة بمنزلة قولهم العبارة دل على استقلال الايمان بالسببية وان العمل الصالح كالتتمة
والرديف بيان ان مدلول المنطوق قطعي ومدلول المفهوم ظني فيعمل بالقطعي دون الظني وفيه
بحث لانه ان اراد ان المنطوق هو استقلال الايمان بالسببية اي من غير ان يعتبر معه شيء آخر مطلقا
فلا نسلم ذلك كيف وقد جعل العمل من جملة الصلة واعيد الايمان مضافا الى ضمير الذين امنوا وعملوا
الصالحات فيكون المراد الايمان المقرون بالعمل الصالح لا تواتر ان حمله الا يكون الا اضافة عهدية ولا عهد ههنا
سوى هذا فيعتبر العمل معه ولو على انه شرط جمعا بين المنطوق والمفهوم بقدر الامكان فلم يبق الا قراءة
العمل ولا الا السببية وان اراد انه هو استقلال في السببية من غير ان يعتبر معه شيء يكون له دخل فيها ويكون
مجموعها سببا تاما فمسلم لكن يرد عليه ان هذا وان كان قادحا في مذهبهم ومتمسكهم بالآية الا انه قادح في مذهبنا
ايضا وهو ان مجرد الايمان موجب لدخول الجنة من غير اعتبار شيء آخر معه لا بالجزئية ولا بالشرطية ولكن ان نقول
في الجواب عن الاستدلال انه ليس في الآية ما يدل على انتفاء وجوب الجنة عند انتفاء الجمع بينهما بعد تسليم دلالتها
على سببية الجمع لجواز ان يكون السبب هو الجمع اولا اجتماعه ويستقل الايمان عند انفراده وهو بعيد الغفور

اي اشارة النص

اي عبارة النص

الدالة

الدالة على انفراده بالسببية ايضا كقوله تع في حق الجنة اعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وليس بلازم من
استقلاله وقت انفراده استقلاله عند اجتماعه مع العمل حتى لا يحتاج الى تأثيره ولعل لجواز ان يشترط
استقلاله بانفراده كافتراق شيء بقادرين عند اجتماعهما واحتراقه ايضا باحدهما عند انفراده وقد
يجاب عن تمسكهم بالآية بانه لا نفي لزوم الجنة المذكور من اهل السنة لان العصاة غير مهتدين واما
ان كل من لم يكن مهتديا فهو خالد في النار فممنوع غاية المنع وقد مر الكلام في الهداية بما لا مزيد عليه
اي سلوك السبيل المؤدي الى الجنة وعصاة المؤمنين مهتدون بهذه الآية ولا اختلاف في ان من لم يكن
مهتديا بهذه الآية لا يدخل الجنة وقد يجاب عن تمسكهم المذكور بان اللازم من الآية كونهما سببا
لدخول جنة النعيم وهي احدى الجنان السبع على ما ذكره ابن عباس كما سيجيء ذكرها في سورة
البقرة فيجوز ان يكون الهداية مشروطة بالعمل الصالح ويكون الايمان وحده كافيا في الهداية الى
مطلق الجنة وبهذا يحصل التوفيق ايضا بين النصوص المتعارضة في كفاية مجرد الايمان لدخول
الجنة وعدم كفايته بدون العمل الصالح فان الظاهر ان المراتب فيها متفاوتة لا يحصل العبد العليا
بمجرد الايمان بل بالعمل الصالح قال المفسرون هناك وفي كل واحد من الجنان مراتب ودرجات متفاوتة
على حسب تفاوت الاعمال والعمال قوله تعالى تجري من تحتهم الانهار اي من تحت منازلهم
وقيل من بين ايديهم وليس التحت الذي هو بالمسافة بل يكون الى ناحية من الانسان وقوله وجعل
ربك تحتك سريا وهذه الانهار تجري من تحتي كذا ذكره ابو حيان قوله استيناف نحوي لا محل له من الاعراب
ولا فرق معنوي بين هذا وبين كونه خبرا ثانيا بل في ان يكون محل من الاعراب على الثاني وهذا كان
الوجهان يجريان على الوجوه الثلثة ويحتمل الاستيناف باصطلاح اهل المعاني في تحقيق ان الوجوه واليه
يشير قول الزمخشري ولذلك جعل تجري من تحتهم الانهار بيانا له وتفسيرا قوله او حال من الضمير المنصوب
الذي في يهديهم على الوجه الاخير فقط لعدم مقارنة الحال لعاملها على الاولين قوله خبرا اي خبر ثالث
او حال آخر منه اي من الضمير المنصوب في يهديهم فيكون حالا مترادفة او من الانهار فيكون حالا
متداخلة ولا يتوهم من لفظ آخر اختصاص كونه حالا من الانهار بكون تجري حالا من الضمير المنصوب
لجريانه ايضا على تقدير كون تجري استينافا وخبرا قوله او بهديهم الطلق وهو مختص بالوجه الاخير
قوله اي دعاؤهم جعل الدعوى مصدرا بمعنى الدعاء ودعوى لا تستعمل في الادعاء وبدليل الجزالة
اللهم نداء لله وتفرع وابتهال فناسب الدعاء لا الادعاء وحمله على العبادة كما في قوله وادعوا كم وما تدعون

الترويا بن كمال باشا

المجيب ابن كمال باشا

وما نحو من حروف الفداء بما نتعبد وهو خلاف الظاهر ولذا جعله من قبيل قوله وما كان صلوتهم عند
البيت الا مكاء وتصدية وقال المغني نفي العبادة عنهم فان الجنة ليست بدار تكليف وعبادة
والمعنى لا عبادة لهم سوى هذا القول الا جعل ذلك عبادة وليس فيه الا التحميد من قبيل التعليق بالمحال
وقد يحمل الكلام على ظاهره والمعنى عبادتهم ذلك لكن لا تكليفا بل تلذذا بلا كلفة ونحن الخسن ان يتلفظوا
النفس رفوعا الى النبي عم في تفسير الكواشي ان سبحانك اللهم علامة بينهم وبين خدمهم اذا طلبوا شيئا
قالوه قوله اللهم انا نسبحك تسبيحا لم يحمل الجلال فعلية مع انه الظاهر الاسمية مؤكدة بان بحسب اقتضاء
المقام واشار الى ان سبحانك مصدر حذف فعله قياسا ثم اضيف الى المفعول وان معنى التسبيح التنزيه
يا الله الذي جعلت تنزيها عما لا يليق بعظمة جلالك قوله ما يحيي بعضهم بعضا قيل المصدر مضاف الى مجموع
الفاعل والمفعول لكن لا على سبيل العمل ونظيره قوله وكنا لحكمهم شاهدين وعلى الوجه الآخر مضاف الى المفعول
والفاعل متروك وهو الملائكة وعلى الوجهين يكون الضمير المضاف اليه للمؤمنين لا انه على الثاني مضاف الى
الفاعل والضمير للملائكة وان المفعول محذوف وهو ضمير المؤمنين قوله الا ان يقولوا لو ذكر وجه
التعبير بهذا القول لان الدعاء ينبغي ان يختم به لا بختام المعدوديين فتامل قوله ولعل المعنى انكم
اسلوبا غريبا حيث لم يذكره في تفسير المعنى الوجه الاول وذكر وجها آخر لم يذكره فيما سبق وهو كون المصدر
مضافا الى المفعول والفاعل متروك وهو الله فيكون الوجوه ثلثة قوله وعاينوا عظمة الله وجلاله وقيل في قوله
وجدوا تلك النعم الموعودة وعرفوا ان الله تعالى كان صادقا في وعده هذا قالوا سبحانك اللهم اي تنزيها لك عن الخلف
في الوعد والكذب في القول قوله واللام للحقيقة من التنبيه فيحمل في ضمير الشان المحذوف لا التفسير كما توهم
البعض لفقدان بعض شرائطها وهي ان تسبق بجملة وقد يقول بانه هنا القاضي بعد مقام لم يشترط ذلك ولا الواو يدع
كما زعمه البعض لعدم القائل من النحاة ولعدم كونه هذا مما فائدة زيادة مع عدم الفروق الراغب
قوله وقرئ بها وبنصب الحمد قراءة ابي الحجاج ويعقوب وقال ابن جني ولا يدل هذا على ان في قراءة الجمهور
هي المخففة قوله يعني استعجالهم بالخير الاستعجال فلان الخير وبالخير وكذلك عجل وتعجل ولا بد عند التعجيل
الاية بمعنى الاستعجال بالنار وعكس المعنى لعل تعجيله لهم بالخير ونظر الاستعجال وقد اشار الى في قوله تعجيله
لهم فلا اختصاص كما في قولك غرته لزيد خالف [illegible] بالخير كما تضمن خالف الشيء فكرر الاستعمال على وجود
وانها في شيء قوله وضع موضع تعجيله لهم بالخير [illegible] لا يزال على ظاهر نظم الآية من الاشكال وجوابه
الظاهر ان يشبه التعجيل بالتعجيل في الاستعمال ولكن يشبه تعجيل الشر باستعجالهم بالخير كما هو المقصود من نظم

الآية

[illegible]

من ظاهر الآية معنى فعصل يعتد به وقد فيه بان اصل النظم تعجيله بالخير فوضع موضعه استعجالهم بالخير لنكتة
هي الاشعار بسرعة اجابته تع لهم الخير كان استعجالهم مقدم على تعجيله زمانا لترتبه عليه وتوقفه عليه فعبر بالاصل
النظم وجعل تعجيله في مرتبة استعجالهم بمعنى انهم يستعجلون الخير فيجيب الله لهم اسرع اجابة حتى صار كان
استعجالهم نفس تعجيله لهم فشبه تعجيله الشر وان كان في الظاهر استعجالهم بالخير لكنه في المعنى تعجيله الخير او الا
بان المراد بالشر المذكور في الآية شرا استعجلوه كما قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من
السماء وتقدير الكلام ولو يعجل الله للناس الشر تعجيله الخير حين استعجلوه اي الشر استعجالهم بالخير فالتشبيه التعجيل
بالتعجيل والاستعجال بالاستعجال ثم ان ما ذكره في دفع الاشكال الى وجهين الشر كا في تقدير شيء
هو تعجيله بالخير وانواع الاكتفاء بما يحتمل اليه فيه تقدير شيء آخر هو استعجلوه وانت خبير بانه لا حاجة في الوجه
الثاني الى تقدير الشيء الاول بل يكفي ان يقال تقدير الكلام ولو يعجل الله للناس الشر حين استعجلوه
استعجالهم بالخير وكونه تعجيله للشر كتعجيله الخير بعد تسليم ان اعتباره مما لا بد منه يستفاد من تقدير
حين استعجلوه لكونه ظرفا لتعجيل الله فلا حاجة الى تقديره في النظم فتامل وقد يدفع الاشكال
المذكور بان حقيقة قولك عجلت فلانا طلبت عجلته وكذلك عجلت الامر اذا اتيت به على عجلة
كانك طلبت منه العجلة والاستعجال اشد في هذا المعنى فعلى هذا يكون معنى الآية ولو اراد الله عجلة
الشر للناس كما ارادوا عجلة الخير لهم لقضي اليهم اجلهم فتامل وبوجه آخر وهو ان كل من عجل شيئا
فقد طلب تعجيله فكل من كان معجلا كان مستعجلا فيصح التعبير ولو استعجل الله للناس الشر استعجالهم
بالخير الا انه تع وصف نفسه بتكوين العجلة ووصفهم بطلبها لان اللائق به التكوين وبهم الطلب فتامل
ثم ان الاصل في كلمة لو ان تدخل على الماضي وقد تدخل على المضارع كما في هذه الآية لقصد الاستمرار
اما معنى ان انتفاء الفعل لاستمرار انتفاء التعجيل وقد ذكر صاحب المفتاح نظيره في قوله
تع لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم قوله لا منيتوا واهلكوا بريد ان قضاء واجلهم اليهم
كتب عليهم اما تمنى ما اجلهم فان اصل معنى قضي اليه اجله ادى اليه مدته التي قدر فيها موته
تحوله وقرئ لقضينا اي بنون العظمة والالتفات من الغيبة الى التكلم قوله
عطف على فعل محذوف لما كان الظاهر عطفه على الشرط او الجزاء ولم يكن في ذلك
صحيح لكونه في حكم الثبوت ومعنى الانتفاء جعله مستقيما على محذوف دل عليه الشرطية

الانشا

لان كلمة لو لانتفاء الثاني لانتفاء الاول فكأنه قيل ولكن لا نعجل ولا نقضي فنذرهم اي فنمهلهم
ونستدرجهم فنذرهم كانه نتيجة الشرطية ولا يخفى انه لو جعله معطوفا على الشرطية
بحسب المعنى حتى لا يحتاج الى تقدير في النظم كان اولى ويمكن حمل كلام الزمخشري
عليه دون كلام المصنف فتامل ثم لا يخفى ان بناء مساق الكلام الى هذا المقام على كون
كلمة لو ههنا امتناعية كما هو المشهور في اعتباراتهم والمعلوم من اشاراتهم وقد صرح به في
بعض كتب التفاسير الا ان قول المصنف ولكن لا نعجل ولا نقضي بصيغة الاستقبال يأباه
وحمل كلامه على انه جعل كلمة لو بمعنى ان كما جوزه بعض النحاة اذا دخلت على المستقبل
يأباه قوله وكنت عليه الشرطية فان كلمة ان لا تدل لا على وجود الشرطية ولا على انتفائه ومن ههنا
تبين انه لو لم يجعل كلمة لو في الآية امتناعية وجعل بمعنى ان وقدر فنذر الذين الخ تفريعا
على مفهوم الشرطية كان له وجه وجيه فان امكن لك حمل كلامه عليه فبها والا فقد عرفت
ما فيه واقول يمكن توجيه كلامه والنكتة على وقوع جزائه وهو ان انتفاء القضاء في الآية
بسبب انتفاء تعجيل الشر فيه لما كان لحكمة ان في ابقائهم فائدة اذ ربما آمنوا بعد ذلك او ربما
خرج من اصلابهم من يؤمن بالله واوجب منع الحكمة عدم هلاكهم في المستقبل كما اوجب ذلك
في الماضي لان هذا بعينه معنى لو الامتناعية فهذا هو السر في تقدير ذلك الفعل والا فقد عرفت انه لا يقتضي لتقدير
فعل في الكلام فضلا عن كونه مستقبلا وهذا الذي ذكرنا على تقدير كون فنذر الذين الآية من تتمة ولو يعجل الله للناس
الخ وقد يجعل الآية متصلة بقوله ان الذين لا يرجون لقاءنا والآية على استحقاقهم العذاب وانه تعالى انما يمهلهم
استدراجا وجيء بالناس بدل ضميرهم تغليبا للامر ثم قيل فنذر الذين لا يرجون لقاءنا مصرحا باسمهم
وذكر المؤمنين انما وقع في البين تتميما ومقابلة قوله تعالى واذا مس الانسان الضر دعانا الآية
الظاهر انه يراد بالانسان شخص بعينه هو هاشم بن المغيرة كما قال ابن عباس ومقاتل او عتبة بن ربيعة او الوليد بن
المغيرة او هما كما قال عطاء واختلف في انه المراد مطلق الكافر وعليه اكثر المفسرين واختار القاضي بدليل قوله وآخر
على كونه او مطلق الانسان كافرا كان او عاصيا بغير الكفر واختار ابو حيان والجنبه في موضع الحال بدليل ما عطف عليه
وهو الحال من ضمير دعانا والعامل فيه دعا وقد يجعل حالا من الانسان والعامل مس ... يوقع
الحال بعد جوابه ... وليس بالوجه وبان المقصود كثرة دعاء المغرور في كل احواله ...

صاحب الكشف

احاله

... افراده واحد غير لزوم عادة في جميع الاحوال كما هو مقتضى الغرض منها فتامل ثم المراد بالضر ما هو عام لجميع
الامراض والرزايا في النفس والمال والاحبة وقيل مختص برزايا البدن الهزال والمرض ثم
ان الاصل في كلمة اذا الاستقبال وقد يكون للمضي كقوله تعالى حتى اذا بلغ بين السدين وقد يكون
للاستمرار الزماني كقوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا ... والمعنى على الاستمرار
وههنا كذلك بدلالة الحال وبدلالة قوله فلما كشفنا عنه ضره فتامل قوله مضطجعا اي في الدعاء
فهم بمعونة المقام ومن تعميم الدعاء لجميع الاحوال قوله ملقيا لجنبه قدر متعلقا خاصا واشار الى
انه في موضع الحال بدليل قرينه ثم فسرها ثم تلك الحالة المخصوصة الموضوع لها فليس اللام فيه بمعنى على كما
توهم نعم قد يؤتى بكلمة على بدلها كقوله وعلى جنوبهم ويفرق بان على تفيد حينئذ استعلائية على الجنب
واللام تفيد اختصاص كينونته واستقراره بالجنب او لا يمكنه الاستقرار على غير تلك الهيئة ففيه
مبالغة زائدة قوله تعميم الدعاء لجميع الاحوال لم يعتبر كون بعض الاحوال مانعا من البعض في
اصابة فالفرق بين الوجهين حينئذ في غاية الظهور واعتبره الزمخشري فاختلط والفرق بينهما بما
ذكره انه اعتبر الجنس في الانسان على الاول بحسب كل فرد من افراده فالتفصيل بحسب احوال كل
شخص ولهذا قال معناه ان المغرور لا يزال داعيا فهو يدعو في حالاته كلها واعتبره على الثاني بحسب
الاصناف فالتفصيل بحسب الاشخاص ولهذا قال في المغرور يا من هو اشد حالا ومن هو كذا ومن
هو كذا واما قول المصنف او لاصناف المضار فيتم لان يكون بالنسبة الى فرد ولان يكون بالنسبة
الى الافراد قوله مضى على طريقته واستمر على كفره حقيقة المرور الذي هو الجريان والذهاب يقتضي
مسافة يمشي فيها وشيئا ينتقل عنه فلهذا اما ان يلاحظ المضي والجريان على طريقته الاولى من غير ذكر
ما كان عليه من الضراعة او لاحظ المضي والانتقال عن موقف الدعاء والابتهال من غير ... يرجع اليه
كانه لا عهد له به فجعل لم يدعنا متعلق بمحذوف ... اما ان يعدى بجعل التضمين معنى المضي او بمعنى التضمنه
معنى المجاوزة فتامل قوله كانه لم يدعنا بالتشديد ومن التخفيف بدليل قوله فخفف الخ فالتشديد
بقوله كان لم يدعنا فخفف من جهة انه خفف كانه ... بالتشديد وبغير الشان بعد تخفيف
... واما كونه ضمير الشان مقدرا في كان ... بالتخفيف وحذف الضمير فسكوت عنه
... كان ... مطابق ... على المعنى المراد وبهذا يتبين ... بعض الافاضل

في شرح هذا الكلام اعتبر ضمير الشأن اي في قوله كانه لم يدعنا الان حق الحروف المشبهة الافعال
على المبتدا والخبر وتكون بعد التخفيف فانه لا يبطل الا العمل وعلى هذا لا حاجة الى ضمير الشأن في قوله
كانه ثدياه حقان وانما التمثيل لمجرد بطلان العمل للتخفيف انتهى كلامه لان مساق كلامه على
كون قول المعترض كانه لم يدعنا بالتخفيف دون التشديد وليس كذلك كما عرفته واما تقدير الضمير
في البيت بعد تخفيف كان فاما ان يذهب اليه لطرد الباب اولا لعدم ما يوجبه بقي ههنا كلام
وهو انه لا يجب ان يكون المحذوف في كان لم يدعنا ضمير الشأن كما نصوا عليه في اشارة
واشار اليه المصنف بقوله وحذف ضمير الشأن بل الظاهر ان يكون المحذوف ضمير
الانسان وكذا يجوز تقدير ضمير يكون عوده الى حاضر او غايب فتامل والخبر القدر والخبر
في ثدياه للنحو والاضافة لا في الملابسة وحقان بضم الحاء تثنية حقة حذفت تاؤه على خلاف
القياس **قوله** اي كشف وقد يجعل الى بمعنى اللام فلا حاجة الى تقدير المضاف **قوله** مثل
ذلك التزيين يشير الى ان الكاف اسم بمعنى المثل لا حرف تشبيه لانتفاء طرفيه ثم هو في محل
نصب على المصدر وهو في الاصل صفة مصدر حذف واقيمت مقامه واعربت باعرابه ونعت
باسمه والمعنى زين للمسرفين اعمالهم تزيينا مثل ذلك التزيين ثم ان هذا كناية عن ثبوت التزيين
بنفس المشار اليه لا بمثله كما هو اصل المعنى وطريقه انه اذا ثبت التزيين بما يشبه المشار اليه
ويكون على الحق اوصافه لزم ثبوته بنفس المشار اليه بالطريق الاولى كما ذكروا نظيره
في مثلك لا يبخل فانه كناية عن نفي البخل عن نفس المخاطب بنفي ما ذكر فتامل **قوله** حين ظلموا
جعل لما ظرفا بمعنى حين كما فعله الجمهور وجعلها ابو حيان حرف تعليق في الماضي كما هو الاصل
فيها ورجح بانها على ما ذكروا لا تدل الا على وقوع الفعل وقت الظلم من غير اشعار بالعلية
بخلاف ما اذا كان حرف تعليق فانه يلزم الظرف ان جوابها حينئذ مقدر والتقدير اي لكنا اهم لما ظلموا
بقرينة ما قبله ولا صلاحية له الجواب لمكان قوله ولقد **قوله** او عطف على ظلموا رد هذا بان يحتمل الكلام
لا يصلح سببا للاهلاك والعطف يقتضي ذلك وانت خبير بان هذا لا يرد على الجمهور لانهم جعلوا
لما بمعنى حين لا للتعليق ومن جعلها له ان يقول يحصل السببية باعتبار تقيد ما عطف عليه
وهو وما كانوا ليؤمنوا فانه ما اصرارهم على التكذيب وهو السبب للاهلاك لا مجرد التكذيب

بجميع الصفات للاهانات مما يستقبل من الزمان فتامل على انه لا حاجة الى ملاحظة ذلك التقييد فان مجرد
مجيء الرسل وان لم يكن له في الاهلاك الا ان مجيئهم بالبينات له مدخل فيه بمنزلة الشرط لان تكذيبهم
اياهم بما يتوابا يدل على عدم تقدم لا يكون سببا للاهلاك فتامل فانه لم يتعرض للعطف وما كان
ليؤمنوا تقييدا انا معطوف على ظلموا وهو الظاهر على تقدير كون قوله وجاءتهم حالا واما على
تقدير كونه معطوفا على ظلموا فالاحسن ان يعطف عليه وجاءتهم لا على ظلموا او اعترض فصل العطف يكون
المعنى ان السبب في اهلاكهم تكذيبهم الرسل وعلم الله انه لا فائدة في امهالهم بعد ان الزموا الحجة
ببعثة الرسل وعلى الاعتراض يكون الكلام تاكيدا لمضمون الكلام السابق وهو الاهلاك لانهم استحقوه من الاجل
فان مثل ذلك الاهلاك لا يكون الا لمن لا يؤمن ولزمته الحجة وانقطعت معذرته **قوله** وعلم بانهم
يموتوا على كفرهم لم يرد به الاستدلال بالعلم على المعلوم حتى يلزم جعل المعلوم تابعا للعلم ويرد عليه
ان الامر بالعكس بل اراد به الاشارة الى ان وقوع اهلاكهم في القرون مشروط بعلمه بموتهم على
الكفر وان كان نفس الموت على الكفر سببا لنفس الاهلاك وهو كناية عن نفس موتهم على الكفر لان
علم الله متعلق بالاشياء على ما هي عليه والنكتة في هذه الكناية ما ذكرنا من الاشتراط فتامل
قوله نجزي كل مجرم او نحكم على انه يكون كذلك على اصله وهو التشبيه وعلى الاول يكون من قبيل الكناية
كما تقدم لاختصاص كل مجرم بالقرون المهلكة ولا يجوز تعميمه لاهل مكة ايضا لانه يلزم الجمع بين المعنى
والحق ان المراد بالقوم المجرمين هو القرون المهلكة والمقصود بقوله كذلك نجزي الخ تخويف اهل مكة
باصابتهم مثل ما اصاب القرون وقوله ثم جعلناكم عطف على ولقد اهلكنا وقوله كذلك نجزي القوم
المجرمين اعتراض بينهما **قوله** اختلاف من نحن مستفاد من قوله لننظر الخ وانما اشار اليه ان الكلام التشبيه
على التمثيل لامتناع حقيقة الاختبار في شأنه تعالى **قوله** اتعملون خيرا او شرا اشار الى ان كيف ههنا استعارة
بمعنى اي شيء وانه مفعول تعملون كما صرح به بقوله وكيف معمول تعملون ولا ضمة في كونه معمول
لننظر علله بقوله لان معنى الاستفهام يحجب ان يعمل فيه ما قبله لاقتضائه الصدارة مع الاشعار
بوجه تقديمه على عامله ويحتمل ان يكون ما ذكره حاصل المعنى وتحقيق المراد وكيف كيف على
اصل معناه وهو السؤال عن الكيفية فانه انفعل منعها لا يكون الا حالا وصرح به النحاة فليس بخبر بل
في الافعال الحالية اي لننظر على اي حال تعملون ما تعملونه كما يقال على حال الجزاء على حال الشرط الا انه

النظر بمعنى الانتظار والتربص وهو احد معانيه كقوله ما ينظرون الا صيحة واحدة وقوله فناظرة
بم يرجع المرسلون وجعله الزمخشري مستعارا للعلم اليقيني وهو متعلق عن العمل قوله ولا مانع
منه من جهة عمل تعلمون فيه كيف لان التعليق ليس ابطالا للعمل وانما هو منع الاعمال وانما الا نوا الالمعنى
يساعد على كونه معمول يعلمون وفيه ان التعليق منع الاعمال في اللفظ دون المعنى وهو البارز
بينه وبين الالغاء فانه ابطال العمل لفظا ومعنى والجملة مع التعليق في تأويل المصدر ومعمول
للفعل المعلق فالاولى موجهة وعنده ان معمول تعلمون محذوف كيف لا هو نفسه فلا اشكال ثم
انه جعل النظر مستعارا للعلم المحقق لا لامتناع رؤية الله العبد كما امتنع عنه عكسه حتى يتنبع
عليه بانه ما اكتفى بانكار الرؤية من العبد لله تعالى حتى ضم اليه انكار رؤية الله للعبد بل لان النظر بمعنى
الرؤية عنده وانه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وهو مستحيل في حق الله تعالى
فوجب تأويله بالعلم هذا قيل وفيه تأمل ثم قيل وانما لم يجعله مستعارا للرؤية مع صحتها
من الله عندهم ايضا لان افعال العباد من قبيل ما لا يتعلق به الرؤية من الاعراض يعني ان
من افعالهم ما هو كذلك كالصوم وامثاله لا كالمعطوة وامثالها قوله وفائدة الدلالة الى
الدلالة ظاهرة على تقدير بقاء كيف على اصل معناه واما على تقدير كونه مستعارا لاي شيء فللتلميح
المعنى الاصلي له ومثل ذلك يشرب الخرخانه لان شاعة اللغة جائز والمسكر حرام قوله يعني المذكورين
تعيين للمراد بالذين لا يرجون لقاء الله لان الاشراك سبب لعدم الرجاء ثم هو كناية عن عدم الايمان
بالبعث وانكار الآخرة وقوله بكتاب آخر نقرأه اشارة الى انهم ارادوا بالقرآن معناه اللغوي
كما هو الظاهر قوله ولما نكرهه او هاجمنا فاكلة او لمنع الخلو قوله بان يجعل مكان الآية المشتملة على
ذلك آية اخرى والفرق بين هذا وبين الاول ان الاول تبديل في الذات بالكلية بان يجعل مكانه قرآن
ذاتي اخرى والثاني تبديل في الصفة بان يجعل مكان آية العذاب آية الرحمة ومكان قدح الاصنام
مدحها وجعل هذا تغييرا في الصفة دون الذات مع ان فيه تغييرا في بعض الذات وقد يجعل كل منهما
تبديلا في الذات ويفرق بان الاول هو الاتيان بغير هذا القرآن والثاني هو الاتيان بغيره مع ازالته
قوله ولعلهم سألوا ذلك الحكم محمله على انهم سألوه على وجه الاختبار ليتبين لهم انه ليس من عند الله لو اجابهم
لانهم ما آمنوا بعد رؤية ما سألوه بعد مع الكلام وما يحمله على ان يكون غرضهم السخرية والطنز كما في البواقي هنا

ببعض

فقال

ثم في قوله كي يستعين فيلزموه تأمل لان الاسعاف وان احتمل في الوجه الثاني فليس بمحتمل في الوجه الاول
اصلا لعلمهم بعجز فصحاء بني قحطان وبلغاء بني عدنان عن الاتيان بمثل هذا القرآن فكيف يأتي به من لم
يمارس الاشعار ولم يزاول القصايد وعلم بان قطعها بيت شعر وقد تقدم اعترافهم بعجزهم وقولهم
لو نشاء لقلنا مثل هذا وكذا قولهم افترى على الله كذبا فغير مجيد لعمده وفي السنتهم غير مواطاة
قلوبهم قوله ما يتيح لي ان اشير الى ان كان تامة ونفي الوجود كناية عن نفي الصحة لما فيه من المبالغة
قوله وهو مصدر استعمل ظرفا ان اراد انه يستعمل ظرفا ولو في موضع آخر فمسلم يقال جلست
تلقاء فلان اي حذاءه وتوجهت تلقاءه اي جانبه وان اراد انه استعمل هنا ظرفا فلا نسلم
ذلك لانه هنا اسم لا ظرف بدليل دخول حرف الجر عليه اللهم الا ان يراد به كونه بمعنى المكان
مع كونه مصدرا في الاصل بمعنى الملاقاة ذكره الجوهري وقيل اسم من اللقاء ذكره صاحب القاموس
قوله وانما اكتفى بالجواب عن التبديل اراد الاكتفاء الظاهري والا فهو في التحقيق جواب عنهما معا كما اشير
اليه قوله لاستلزامه امتناعه الخ يريد ان امتناع الاصعب مع قطع النظر عن اعتبار كونه غير مقدور
كما اعتبره الزمخشري وارادوا ان الاول غير محتاج الى الجواب لظهوره وعدم كونه مما يطلب لعدم كونه مقدورا
وذلك ان يحمل حاصل المعنى بقوله لاستلزام امتناعه امتناع الاتيان بقرآن غير هذا او بدله من جهة
الوحي لقوله اني اخاف وقوله من تلقاء نفسي ثم انه قد يحمل الآية على الجواب عنهما معا من غير ان
يجعل احدهما تابعا للآخر وذلك ان التبديل يجيء لمعنيين كما قال في تغيير يوم تبدل الارض
ان التبديل هو التغيير وذلك قد يكون في الذات كما يقال بدلت الدراهم الدنانير وفي الاوصاف
كما يقال بدلت الحلقة خاتما فيحمل قوله ائت بقرآن غير هذا على المعنى الاول وقوله او بدله على المعنى
الثاني ويحمل قوله قل ما يكون لي ان ابدله على ما يعم المعنيين فيكون جوابا عن الاقتراحين واعترض عليه
بان قوله من تلقاء نفسي يشعر بانه مقدور له ولكن لا يفعله بغير اذن الله تعالى والتبديل بالمعنى الاول
غير مقدور له ولعل ما ينبغي ان يحمل التبديل في الجواب على التبديل المذكور في او بدله لتبقى بقاء
قوله تعليل لا يكون اي بطريق الاستئناف قوله وجواب للنقض اي جواب للنقض مقدر
بنسخ آية بآية ناشئ من قوله ما يكون لي ان ابدله فان النسخ نوع تبديل للآية وفيه ان
التبديل المنفي بقوله من تلقاء نفسي بدفعه فلا حاجة فيه الى قوله ان اتبع الا ما يوحى الي وقال

اي من غير الشيخ ١٢

الزمخشري في تفسير ان اتبع الا ما يوحى الي ان نسخت آية تبعت النسخ وان بدلت آية مكان آية تبعت التبديل
وليس الي تبديل ولا نسخ فتم الجواب عن التبديل بقوله ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ويكون قوله
ان اتبع الا ما يوحى الي جوابا تتميما للجواب بعد تخصيصه ولذا جعله شاملا للنسخ لان مرادهم باتيان قرآن
غير هذا القرآن هو نسخ الكل الا انه خصه ببعضه لكونه الواقع ليقاس عليه نسخ الكل وبنى كلامه في التبديل على
الزعم قوله ولا ادراكم اي ولا اعلمكم المذكور قيد التبديل في الجواب اي قيد بكونه من تلقاء نفسه بعد ان
هذا التقييد يحوّل ايضا للتعريض المذكور وقوله وسماه عطف على قيد اي سماه عصيانا في ان عصيت ربي
فان هذا ايضا يفيد ان القرآن ليس من عنده بل من عند الله والا لا يمكن تبديله عصيانا قوله استوجب التذليل
بهذا اقتراح فان اقتراح ما يوجب العذاب يوجب العذاب في الجملة وان كان هذا افضى مع ذلك قوله
غير ذكرا اي غير ذلك المتقي والمعنى لو شاء الله ان لا انزل القرآن ما تلوته ويحتمل انه افاد وقع المشيئة
فعل الشرط وترك مفعول يكون المفعول مفعول الجزاء كما في هذه الآية يقال لو شئت لفعلت
كذا وامثاله كثيرة واكثر الموارد على ذلك وقد يصرح به فيقال لو شئت كذا لفعلته قوله
ولا اعلمكم اي الله به على لساني يقال دريته ودريت به وكذلك ادريته وبه غالبا وليس الا للتقوية
دون التعدية وقلّ استعمال دريت بهما بالباء او خلت في تفسيره بالعلم ايضا على انه قد يستعمل
العلم بها ايضا يقال علم به اي شعر والاول افصح ذكره صاحب القاموس والمراد بالعلم ههنا
هو الشعور المتناول للتصور والتصديق الظني ولذا استعمل بها فتأمل قوله
بلام التأكيد اي على انه لام جواب لو وهو الظاهر لا على انه لام الابتداء كما قال الزمخشري لان دخوله
على الكاف لا سيما المعطوف على جواب لو محل تأمل وانما لم يدخل على الجواب بل على ما عطف عليه مراعاة
المعقول عكس اشارة الى انه الدعوة الا به اي قوله انه الحق الذي لا يخفى على احد الا عن ريب ولا معذل
ثم كلمة لا هنا على قراءة الجمهور مذكرة للنفي ومنبئة لكون مدخولها منفيا لعطفه على منفي
وليست هي التي ينفى بها الفعل لعدم جواز ذلك اذا وقع الفعل جوابا بالواو والمعطوف على
الجواب جواب فلا يقال لو كان كذا لا كان كذا بل ما كان كذا قوله على لغة من يقلب الالف المبدلة
من الياء همزة او على انه من الدرء كل من هذين الوجهين كلام النحويين وان كان في بيانه تلفيقا
محققا بالثانية ثم ان الوجه الاول حكيت لغتين الاولى لبلحرث بن كعب وقبائل من اليمن

ز استعمال الباء فيه اكثر ١٢

وقيل

وقيل لعقيل فانهم يقلبون الياء الساكنة المفتوحة ما قبلها الفا والثانية لغة من قال في العالم العألم
لم يقلب الالف همزة وقد يكتفى باللغة الاولى فيقرأ ولا ادراكم بالالف ذكره الزمخشري
نقلا عن الحسن قوله مقدار عمر اربعين سنة بتنوين عمر فيكون اربعين بدلا منه وجعل هذا
القدر عمرا لانه كمال العقل فيه او باضافته اي الاربعين كما لا يخفى قوله من قبل القرآن وقد يجعل الضمير
للتلاوة او للنزول او لوقت النزول قوله فانه تعليل للتغير القاموس هو بين ظهرانيهم وظهرانيهم
ولا تكسر النون وافنائهم اي وسطهم وفي معظمهم الوحش القطيع ويسمى الشعر قريضا لانه
قطع قطعا والبذّ الغلبة والمنطيق بكسر الميم البليغ والاحاديث جمع حديث على غير القياس والمراد
بالاعلام عن احاديث الاخبار عن الاخبار عما سيكون من المغيبات قوله افلا تستعملون عقولكم
جعل تعقلون من قبيل المتعدي اي ما معه هو العقل الذي هو نور روحاني تدرك به النفس العلوم
الضرورية والنظرية وان كان عقل يجيء بمعنى علم للاشارة الى ان المذكور من قبيل ما يحتاج الى تفكر
قوله تعالى فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا الآية سيجيء غير مرة ان المقصود في الوقوع في امثاله
اثبات الاظلمية للمفتري مثلا فيما فيه وجه المساواة له لا معنا ما المتبادر الذي هو نفي الاظلمية
من غيره الجامع لوجوه المساواة له يقال لا افقه في البلد من فلان والمقصود انه افقه اهل
بلدته قوله تفاديا اي تحاشيا وانتفاء منه وتعريض ما اضافه الكفار اليه على طريق الكناية بقولهم ائت
بقرآن غير هذا من انه افترى على الله تعالى حين نسب القرآن اليه وهو كلام نفسه لا كلامه تعالى
تظليم اي نسبة منه لهم الى الظلم اي حكم منه عليهم بانهم ظلموا بافترائهم على الله انه لو شريك او في قلع
الوجه الاول يكون المقصود من قوله فمن اظلم نفي الافتراء الذي اسند واليه ومن قوله او كذب
باياته اثبات الظلم العظيم لهم في الوجه الاول اقرب وبما قبل الآية وما بعدها انسب وعلى الوجه الثاني
يكون تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انهم لما سألوه اتيانه بقرآن آخر لان هذا القرآن يشتمل على
ذم اصنامهم وعدد تعالى انها ذكرها توطئة لما يأتي بعدها من عبادتهم الاوثان وقوله فكذبوا بآيات
الله او بتكذيب الآيات لان المتبادر منه تكذيبها لتبعيتها من الاحكام وليس هذا مراد بل المراد تكذيب
كونها من عند الله قوله حتى ينفع عبادته بجلب نفع او دفع ضرر كان الظاهر ان يقال حتى ينفع عبادته
تجلب نفع ودفع عبادته ضرر ليكون في الكلام تفريع لذكر الاثابة المترتبة على العبادة والعقاب

المترتب على تركها ووجه ما افاده ان للعبادة نفعا هو الاثابة ودفع ضرر مترتب على تركها وكل
منهما نفع للعبادة ففي الكلام اشارة الى العقاب ايضا وكلمة او ليست للترديد بل للتنويع
قوله فكانهم كانوا شاكين فيه اي في وقوع البعث لا قاطعين بانتفائه لقوله ان يكن بعث وكلمة
اراد بشكهم فيه عدم قطعهم بانتفائه لا تساوي طرفيه عندهم والا فيجوز ان يكون قولهم هذا احتمالا وقع
عندهم احتمالا مرجوحا قوله حيث تركوا عبادة الله الموجد اشارة الى ان من دون الله يتعلق
بعبادتهم له تعالى فكلمة من زائدة والمعنى ويعبدون ما لا ينفعهم الخ دون الله فليس المعنى يعبدونه
ما لا ينفعهم من بين الاشياء المغايرة له تعالى حتى ينافي فكرة عبادتهم لله ايضا قوله على توهم
انه ربما يشفع لهم عند يحتمل ان يكون هذا التوهم بناء على كون البعث مشكوكا بل المراد هو ما علم
كما حكي لكن يرد عليه انه لا تشنيع عليهم حينئذ فان الاحتمال كاف في الاستشفاع اذ لتحقق الشفاعة
عند وقوع هذا المحتمل وان يكون لعدم القطع فهما على تقدير وقوع ذلك المحتمل ما يجمع على انه لا اشياء
لهم تدل على شفاعتهم فضلا عن الحجة قوله اتخبرونه قرره به مع ظهوره نفاه نبا عن فرط النفهم
الى ما يتجوز به عنه في الاكثر من معنى الاعلام فانه لا يناسب المقام ثم نفى علم الله بالمخبر به وهو وجود
الشركاء او وجود شفعائهم كناية عن نفي ذلك المخبر به كما يرشد اليه قوله وما لا يعلمه العالم بجميع
المعلومات اي بجميع ما يصح ان يتعلق به العلم من المفهومات باسرها لا يكون له تحقق ما اي في شيء من الاز منة
والمراد بنفي علمه بتحققه وانما لم يحمل المراد بما لا يكون له تحقق ما على ما لا تحقق له لا في الخارج ولا في الذهن
العالية مع ان الشركاء وكذا شفعائهم المتوقفة على وجودهم الممتنع متصفة ليس لها تحقق ما كما
تبين في ذلك علم آخر لعدم اختصاص علمه تعالى بماله تحقق وكونه عاما لجميع المفهومات باسرها قوله
مؤكدة للنفي فان ما سوى الله تعالى من الموجودات اما في جهة العلو او في جهة السفل وما ليس فيهما لا يكون
موجودا اتفاقا ولخارج العالم من خلاء لا نهاية له ولو لقول الفلاسفة ضعيفة على مقدمات واهية
هذا اذا اريد بالسماء والارض جهتا علو وسفل وان اريد حقيقتهما يكون الكلام واردا على التطبيق
لاعتقادهم انه ليس سوى هذا العالم عالم آخر فما ليس فيهما لا يكون موجودا اتفاقا العقلاء قوله
موحدين على الفطرة اراد بها الفطرة التي فطر الله الناس عليها وهي الاسلام والمراد منهم عليها
والا فجميع الخلقة على الفطرة يوم الجميع على ما يشير اليه قوله عم ما من مولود الا ويولد على فطرته

الاسلام

الاسلام الحديث وقوله او متفقين على الحق عطف على موحدين والظاهر ان المراد بالحق هو الاسلام
وان كان اعم منه بحسب المعنى وقوله في عهد آدم الخ ناظر الى قوله موحدين على الفطرة اولم يوجد
ما بينهما وما الى ذلك الزمان وقوله او بعد الطوفان ناظر الى قوله او متفقين الخ وقوله او على الضلال
عطف على قوله على الحق وقوله باتباع الهوى والاباطيل ناظر اليه قيل قوله او على الضلال وقوله
او ببعثة الرسل ناظر الى او على الضلال قوله بتأخير الحكم بينهم اراد بالحكم ابانة ما يلجئهم الى
الحق وانه ما هو والا فالدلائل النقلية العقلية قائمة على ان الحق ماذا او الى وجه قوله اهلاك المبطل
على الوجه الاول فهو ان عادة الله تعالى جرت على انه اذا اتى بقوم بما يلجئهم الى الايمان يهلكهم ولا
ولا يبقي في وجه الارض احدا منهم واهلاك المبطل على الوجه الثاني مع ان غير الكفار لا يمنعهم معنوي
قوله من الآيات التي اقترحوها ما قبلهم آية موسى وعيسى عليهما السلام كالعصا واليد البيضاء واحياء
الموتى طلبوا ذلك على طريق التعنت لا اعتدادا بآية قاهرة ومعجزة ظاهرة تعلو على كل الآيات في نحو
على جل المعجزات قوله فلعله يعلم في انزال الآية المقترحة الجمل الغيب على الصارف عن انزال الآية
المقترحة وهو الظاهر فاعترض عليه بان الصارف معلوم وهو عنادهم كما قال الله تعالى وما يشعركم انها
اذا جاءت لا يؤمنون بل هو وقت نزول العذاب والمعنى انما الغيب لله تعالى لا اعلم متى ينزل عليكم العذاب
المستأصل للشأفة فكلمة لعنادكم وان كنت اعلم بنزوله لا محالة واجيب بمنع كون الصارف عنادهم
وقد يجاب بالمعاندة وقوله تعالى وما يشعركم وان ورد على نفاد عنادهم ان جاءت لكن لا يدل على انه
الصارف وهو الصارف قوله لنزول ما اقترحوا بيان منه لمتعلق الانتظار لا واختلاف التفسير ولكن
لم تعلل بما اقترحوه على الخطاب كما قاله الزمخشري وجعله اخلافه في خبر قبل ثم الامر بالانتظار ثم
وقوع المنتظر في المستقبل انما هو بطريق التهكم قوله لما نعم الله بكم وقد فعل حيث قحطوا سبع
سنين وقيل حين قطر تبيه عليهم في مواطن قوله تعالى واذا اذقنا الناس رحمة الآية قبل المراد بالناس
كفار مكة كما مر علة سبب نزولها وهو انه لما قحط عليهم بالجدب وقحطوا بسبب سبع سنين فاتاه ابو سفيان
وقال ادع لنا بالخصب فان اخصبنا صدقناك فدعى الله فسقوا ولم يؤمنوا او انت بانه لا دلالة لفظا
على اختصاص مضمونها بهم بل يعم غيرهم ايضا حتى كل نوع منهم غير تخصيص الكفار ولا يتناول
عصاة المؤمنين حتى لا يؤمنوا شكر الله عند زوال المكروه ولا يترتب بعض المعاصي كما زعمه بعض

كما زعمه بعض الناس لان قوله تع اذا لهم مكر في آياتنا يمنعه نعم يذكر الآية حالهم فيحصل لهم الخجلة
بتلك النعمة ثم ان كلا من الاذاقة والمس استعارة وان في الآية قد بلغ على سرعة تعقب ما اذكر من
حالة الخير الى حالة الشر قوله محنة وشدة لم يرد به الجمع فيها ولهذا قيل واحدا وغني وغير ذلك وهذا
يؤيد عموم الآية لجميع الكفار ولو لم يستدع الشرطية وقوع المقدم قوله بالطعن فيها اي بما يعود
عليه من الغاشية فيها وبغيره وقيل باضافتهم تلك المنافع الجليلة الى الكواكب او الى الاصنام وكره
الامام الجبائي الخصب او المطر قد ونعم قوله وانما دل على سرعتهم المفضل على ما يعني ان سرعتهم
في مكرهم التي دل عليها صيغة التفضيل ما يدل عليها بكلمة اذا الفجائية يريد انه تع لما ذكر مكرهم ثم
قال قل الله اسرع مكرا وبهم ان سرعة مكرهم فهمت من الآية فبين ان الدال عليها كلمة اذا الفجائية لا
لا ان صحة الكلام متوقفة على وجود الدال عليها فيما سبق النسبة فان ذلك ليس بواجب كما فهم هذا
من كلام الزمخشري على ان ذلك لا يوجب وجود السرعة فيهم راسا فضلا عن تقدم الدالة عليها
وقد يقال ليس لفظ اسرع ههنا للتفضيل بل بمعنى السريع ثم فهم من كلامه ان اذا الاولى شرطية و
والثانية فجائية جواب للاولى والعامل في الثانية ابدا وقعت معنى المفاجأة عند الزمخشري وذكره
ابن هشام وصرح به هو ايضا في مواضع من كتابه وعند غيره هو الخبر المذكور كما في خرجت فاذا
زيد جالس او المقدر كما في خرجت فاذا الاسد اي حاضر ولما كان العامل في اذا الشرطية هو الجواب
كان معنى المفاجأة عاملا في اذا الاولى ايضا عنده والجزء عند غيره ومعنى الآية عنده فاجأ وانه وقت
الاذاقة وقت المكر فانتصب الاولى على المفعول فيه والثانية على المفعول به وعند غيره كقولك الكرم
الوقتين انتصبا على المفعول فيه ثم فائدة اذا الثانية مع اتحاد الزمانين افادة ان الحدث وقع
في اول جزء من ذلك الزمان من غير تراخ فيه اولولاها لاحتمل وقوعه في كل جزء من العدد المفروض زمانا
واحدا الشيء فتامل قوله والمكر اخفاء الكيد هو المضرة والمكر ايصال المضرة الى الغير من حيث لا
لا يشعر به فلا يطلق على فعله تع الا بطريق المشاكلة كذا في شرح المفتاح وقوله ومن الله تدبيره الجزاء
فعله الذي اطلق عليه المكر ههنا اما الاستدراج فيكون استعارة او الجزاء على المكر فيكون مجازا
مرسلا ولا ينافي كونه مشاكلة وجود علاقة يكون بها استعارة او مجازا مرسلا كما حقق في موضعه قوله
ليوافق ما قبله اراد به قوله تستهم ولم يعني ان الظاهر هو القراءة بالتاء وان القراءة بالياء ما فهو

وبني كلامه

وبنى كلامه على ان يكون هذا من جملة المقول المأمور به لكن فيه نوع اشكال من حيث انه لا امر
لامر الرسول بان يقول لهم ان ان رسلنا الخ اذ الظاهر ان ضمير المتكلم لله تع لا له فيحمل على القول
بطريق الحكاية عن الله تع او على كون المراد لو اراد المعنى لا بلفظ العبارة بل بما يناسبه لكن هذا
يختص بالقراءة بالياء او على ان الضمير للرسول والاضافة لادنى الملابسة او على حذف المضاف
والتقدير ان رسل ربنا هذا على تقدير ان يجعل هذا الكلام داخلا في حيز القول ويمكن ان يجعله قول
الله لهم تحقيقا للقول المأمور به فتامل قوله تع هو الذي يسيركم في البر والبحر الآية قيل لما قال
الله تع واذا اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر في آياتنا وكان هذا الكلام كلاما ضرب
له مثلا بقوله هو الذي يسيركم في البر والبحر لان المعنى الكلي لا يصل الى الافهام الا بذكر مثال جزئي
يكشف عن حقيقة ذلك المعنى الكلي يحكم على السير وعلى التمكين منه لا شك ان المسير في البحر هو الله تع اذ
هو المحدث لتلك الحركات في اجزاء السفينة ولا دخل في نفس هذا السير للعبد بل في مقدماته واما السير
في البر فمن افعاله الاختيارية ومعنى تسيير الله فيه اعطاء الآلات والادوات فيلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز فسر ولذلك التسيير بما يتناول السيرين وهو الحمل عليه بان يحوجنا اليه لطلب المعاش
وغيره والتمكين منه وحمله على الايجاد والسير فيهما كما حمله عليه اصحابنا واحتجوا به على ان افعال العباد مخلوقة
له تعالى تكلف مستغنى عنه قوله بمعنى فيها اول ضمير الخطاب يقتضي لاحد راجحا ضمير بهم اليهم ثم بين الآية
بانها تذكرة لغير المخاطبين للتعجب اي فذكر لغيرهم حالهم فكان الكلام موجها نحو غيرهم لا نحوهم وفيه نكتة
اخرى لا تخلو عن لطف وهي انهم خوطبوا اولا ثم قيل وجرين بهم فنزلوا منزلة غير راكبي الفلك فاخبر
بان حال الراكبين كذا ليتعجبوا من حال الراكبين مع انهم هم فيتعجبون من حال انفسهم وينكرون عليهم وفيه
من المبالغة والابلاغ ما ليس في استقباحهم حال انفسهم فان احسن حال كلام المتعجب عليه فيها والالتفات نكتة
اخرى والباء في بهم للتعدية وفي بريح وبها للسببية وقد يجعل الاولى للملابسة ثم الثلاث
قوله وفرحوا بها عطف على وجرين بهم وهو عطف على كنتم وقد يجعل الاول حالا من الضمير
في بهم والثاني حالا من الضمير في كنتم قوله والضمير للفلك فرقة لكونه اقرب بحسب المعنى وعكسه الزمخشري
بعض بحسب المناسبة قوله بمعنى تلقتها اي على التأويل قوله ريح عاصف اي شديد يقال عصفت
الريح تعصف عصفا وعصوفا اشتدت وقوله شديد الهبوب تفسير له ولو اعتقد

قوله وان عصف من البين كان اولى وجعل قوله ولنت عصف على انه العاصف من باب اللابن والتامر
تعسف لا حاجة اليه وانما لم يقل عاصفة مع تانيث موصوفه لانه يذكر ايضا او لاختصاص العصوف بها
كما يقال حائض قوله يجئ الموج منه وصف المكان به لان الموج لا ياتي من خارج البحر والا من كل موضع منه قوله
وسدت عليه مسالك الخلاص الخ يريد ان الاحاطة استعارة لسد مسالك الخلاص تشبيها له باحاطة
العدو بانه ثم كني بتلك الاستعارة عن الهلاك لكونه من روادفها ولوازمها فقوله اهلكوا
بيان للمعنى المراد بطريق الكناية وقوله وسدت عليه مسالك الخلاص الخ بيان للمعنى الاصلي له وانه
استعارة لا حقيقة ثم انه جعله كناية عن نفس الهلاك ادون القرب منه كما فعله البعض بناء على
انه مقطوع لا مظنون وانما المظنون هو الهلاك نفسه ومن جعله كناية عن القرب منه جعل
الظن بمعنى اليقين ولك ان تجعله كناية عن الهلاك مع كون الظن بمعنى اليقين بناء على تحقق وقوعه
في اعتقادهم فتامل قوله من غير الاشراك قال ابن عباس رضي الله عنهما وقال الحسن مخلصين
لا اخلاص الايمان بل لاجل علمهم بانه لا ينجيهم من ذلك الا الله تعالى فيكون جاريا مجرى الايمان الاضطراري
قيل هؤلاء المشركون حيوا انهم يدعون مع الله ما يدعون فاذا جاءهم الضر والبلاء لم يدعوا الا الله تعالى فان الاعتراف
بالله وانه المتصرف في الاشياء مركوز في طبايع العالم قوله وهو بدل من ظنوا الخ قيل عليه بانه لم لا يجوز جعله
استينافا جوابا لما ذا صنعوا بعد هذه الحالة او جوابا للشرط وجاءتها حالا على سوال قوله فاذا ركبوا في الفلك
دعوا الله واجيب عن الاول بان البدل ادخل في الاتصال بالكلام والدلالة على كونه المقصود مع افادته
ما يستفاد من الاستيناف من غير حاجة الى تقدير السوال وايضا قوله فلما انجاهم من جملة الحادثة التي جعلت
غاية للتسيير فلا يحسن انقطاعه عن الكلام قبله وعن الثاني بان شدة الاحتياج الى الجواب تقتضي حرف العطف داخلا اليه
لا الى الحال المفصلة المتفرقة الى تقدير قد مع ان عطف ظنوا على جاءتها يابيه الحالية لعدم صلاحيته لها
وان النوح بالشرطية لا يكون حالا يجئ العاصف والمعنى على تحقق الحل لا على تقديره حتى يجعل حالا
مقدرة قوله على ارادة القول اي بطريق التضمين فذهب اليه البصرية قوله او مفعول دعوا فذهب
اليه الكوفية قوله لانه من جملة المقول اي بطريق التضمين فذهب اليه البصرية قوله او مفعول دعوا
فانه قول مخصوص قوله اذا جاءوا لدعائهم قوله علة كلمة الفاء قوله فاذا جاءوا الف ادخل
البغي بمعنى الافساد وابطال المنفعة وهو قد يكون بحق ولذا جعل التقييد للاحتراز وانما الذي

يكون

يكون بحق هو البغي بمعنى الظلم ولك ان تجعله بهذا المعنى والتقييد للتاكيد قوله فان وباله عليكم الخ
لما لم يكن بغيهم الا على غيرهم دون انفسهم اول الكلام بوجهين الاول ان يجعل كلمة على للنفع
نظيرها وفي عليها ما اكتسبت لا صلة للبغي الثاني ان يجعل للصلة نظيرها في فبغى عليهم ويجعل الانفس
بمعنى الامثال وابناء الجنس فقوله او انه اي البغي على امثالكم عطف بحسب المعنى على محذوف
دل عليه قوله فان وباله عليكم كأنه قيل المعنى على الاول ان البغي على الانفس لا لها والمعنى انه
على امثالكم فتامل ولك ان تحمل المراد على المجاز بالحذف والاصل انما وبال بغيكم على انفسكم
فيحصل الوجه الثالث في كون خبر بغيكم على انفسكم لا متاع الحيوة الدنيا فتامل قوله لا يبقى ويبقى
عنا بها تفسير للمراد وتوصيف بمعونة المقام قوله وعلى انفسكم صلة فالواو ابتدائية وعلى انفسكم
خبر صلته ويحتمل ان يكون للعطف على اسم ان وهو الضمير الراجع الى المتاع وكذا حال الواو في وعلى
انفسكم خبر بغيكم قوله او خبر محذوف عطف على خبر بغيكم ويحتمل ان يكون خبرا بعد خبر لبغيكم قوله على انه
مصدر مؤكد ويحتمل ان يكون مصدرا في موضع الحال بمعنى متمتعين ذكره ابو حيان قوله لانه اي البغي بمعنى
الطلب فيه ان البغي في الآية السابقة بمعنى الفساد وفي تلك المكتسبة قوله فيكون الجار صلة عليه منع
ظاهر بل يكون خبرا متعلقا بمحذوف اي نابتة على انفسهم لا لها وقوله او مفعول فعل دل عليه البغي وعلى
انفسكم خبر لا مفعول بغيكم للزوم الفصل بين المصدر ومعموله بالخبر وهو على انفسكم بخلاف ما اذا كان
على انفسكم متعلقا به وصلة له لان الصلة ليست باجنبية فتامل قوله حالها العجيبة تبيين لان لفظ
المثل مستعار للحال التي لها شان عجيب ونوع غرابة كما في الامثال وقوله لاغترار الناس بها عطف
على اقبالها الاعلى سرعة تقضيها قوله فاشتبك بسببه جعل الباء للسببية لا صلة للاختلاط كما جعله
من فسره بقوله خالط الماء وداخله فغذا كل جزء منه قال وكل مختلطين يقع في كل منهما اي
ينال الخلط بصاحبه وقد يقال ان اختلاط النبات بالماء كما هو ظاهر المعنى بتشربه و
وتلقفه اياه وقبوله لان يجري له مجرى الغذاء ثم انه انما فسر الاختلاط بالاشتباك المنتهي
الى الاختلاط لان الظاهر لا يكون حدوث النبات قبل نزول الماء بل بعده والسبب
فيه انما هو حصوله وحدوثه المنتهي الى الاختلاط وقد يعتبر نزول الماء
على النبات اول بروزه من الارض فيتربى به ويختلط ويحسن ويتربى به الاولى

قوله من النوع والنول والخبش الاولان للجمع والثالث للدواب خاصة قوله كورس
اخذت من الوان الثياب لتبرا ان ههنا استعارة مكنية حيث شبه الارض بالعروس
وتخييلية هي اثبات اخذ الزخرف لها وترشيح هو اثبات التزين بالزخرف لان ما زاد على قرينة
المكنية ترشيح صرح به في شرح المفتاح وقيل لفظ الزخرف الذي هو الذهب استعارة لتلك
البهجة والنضارة والالوان المختلفة تشبيها لها بها في حسن المنظر والسرور للنفوس والزين بكسر الزاء
وفتح الياء جمع الزينة قوله اصله تزينت فادغم لان فاء التفعل اذا كان زاء يجعل تاؤه زاء
ثم تدغم الزاء في الزاء فتجلب همزة الوصل للابتداء وتكسر لكونه الاصل في التحريك قوله وازينت
عطف على المستتر في قرئ وجاز للفصل قوله من غير اعلال وهو قلب الياء في كلاتيه او لواعل
ليقل وازانت الف قوله والمعنى صارت ذات زينة ان الافعال للصيرورة كاغد البعير قوله وازيانت
اي بتشديد النون من باب الافعيلال من الابواب السداسية قوله ضرب زرعها ما يجتاحه اي ما
يهلكه فجعل يجي الامر باتلاف زرعها كناية عن ضرب زرعها ببعض الآفات قوله شبيهًا بها
محصد من اصله يحتمل انه جعله من قبيل التشبيه البليغ او استعارة مصرحة حيث اطلق الحصيد واريد به
النبات الذي اصابه الآفة ويحتمل ان يجعل استعارة مكنية وتخييلية ومثل صاحب المفتاح لكون الطرفين
حسيين والجامع عقليا بهذه الآية ثم قال فالمستعار له الارض المزخرفة المتزينة والمستعار منه
النبات وهما حسيان والجامع الهلاك وهو امر معقول قال الفاضل الشريف هناك جعل استعارة
بالكناية الموقوع الفاخر الذي ورد عليه ما يزيله ويفنيه واثبت لها الحصيد على انه استعارة تخييلية
ثم قال وقد عد هذا في الكشاف من باب التشبيه حيث قال فجعلنا زرعها حصيدًا شبيهًا بما يحصد من
الزرع في قطعه واستيصاله انتهى قوله اي لم يلبث باللام والثاء المثلثة وفي بعض النسخ لم ينبت
بالنون والتاء المثناة من فوق يقال غني بكذا اذا اقام به اي اقام وعاش قوله والمضاف
محذوف في الموضعين اراد بهما قوله لم تغن وباللفظ الزرع وبالموضعين قوله فجعلنا وكان لم تغن على القراءة
بالتاء واما حذفه في الاول فظ واما في الثاني فلان الاصل كان لم يغن زرعها فحذف المضاف
وانقلب الضمير المجرور مرفوعا واستتر في الفعل وانقلب تذكير الفعل تانيثا واراد الزمخشري
بالمضاف مطلق المضاف دون المضاف المخصوص ولهذا جمع المواضع التي من جملتها قوله عليها اي

اي على حصيدها ورفع فتلها قوله وقرئ بالياء على الاصل فاعله لم يغن ح ضمير المضاف المحذوف
وقيل ضمير الزخرف وقيل ضمير الحصيد قوله وهو مثل في الوقت القريب انما خص الوقت
القريب بهذا الحكم مع ان الحادث اذا طرأ عليه العدم يكون كان لم يكن في جميع اوقات وجوده لان
الوقت القريب فقط لتعينه وتيقن وجود الحادث فيه البتة اولا بد لوجود الحادث من زمان قبل
زمان الفناء قوله والمثل به اعلم ان طرفي التشبيه قد يكونان مركبين بان يكون كل منهما هيئة منتزعة
من امور متعددة فيقال له تشبيه تمثيلي وتشبيه تخييلي وههنا كذلك فان المشبه وهو مثل الحياة
الدنيا هو الهيئة الحاصلة في حال الدنيا من سرعة تقضيها وذهاب نعيمها بعد اقبالها واغترار الناس
بها وكذلك المشبه به فانه مضمون الحكاية الذي ذكره من قوله كماء الى آخره ولم يحرف التشبيه اولا غيره
به فانه قد يليه غيره ثم ان الآية وان كانت مسوقة للتشبيه الا انها تضمنت استعارات ولطائف
اعتبارات كما عرفته والطوائح جمع طائحة على غير القياس والاطاحة الاذهاب والاهلاك قوله
ايضا اي كتخصيصه في الوجه الاول يريد ان تخصيص هذا الاسم في هذا الوجه من بين اسمائه تعالى للدلالة
على السلامة كما ذكر بطريق التنبيه كان تخصيصه في الوجه الاول من بين الاسماء الداخلة على بعض احوال
تلك الدار للدلالة على السلامة بطريق التصريح فالتشبيه في مطلق الدلالة مع كون اضافة
الدار الى اسمه تعالى تعظيما لها كانه يشابه ما في جانب البيان فكان الملهم بيان وجه تخصيص هذا الاسم
من بين الاسماء الحسنى تعرض له وترك الاول فكانه المفروغ عنه وعكس الزمخشري فترك الملهم
من بين الاسماء وذكر غير الملهم قوله او دار يسلم الله عز كره الزمخشري وذكر بدله تسليم
بعضهم على بعض وعكسه المصنف لعدم اختصاص هذا بهذه الدار وعدم حصول كمال التشبيه قوله
والمراد الجنة اي على جميع الوجوه قوله بالتوفيق اي معه لما كانت الهداية مفسرة بالدلالة
على طريق يوصل الى المطلوب حصل الوصول او لا وكان هذا المعنى عاما للكل اشكل تقييدها
بالمشيئة فقيده بالتوفيق للصراط دفعا لهذا الاشكال قوله والتدرع بلباس التقوى اي
عن الصحيح وانما ضمه الى الاسلام وان كان بحرد الاسلام حقيقا موصلا الى الجنة لان المراد
به كما يدل عليه توصيفه ما يوصل اليها بدءًا وعلى الاستقامة واشار بالتدرع بلباس
التقوى الى ان الاسلام هو الطريق الى الجنة وان العمل بمنزلة درع يتدرع به ليتقي عن

عن نوع خيانة وصوله اليها على الاستقامة قوله وفي تعميم الدعوة اي لجميع الناس فان
حذف المفعول هنا لقصد التعميم كما ذكر في علم المعاني يريد ان مجموع التعميم والتخصيص المذكورين دليل على
الامرين وذلك لان التعميم المذكور دل على ان الكل مأمور بالايمان وسائر الواجبات ودل التخصيص
على ان ايمان الكافر ليس بمراده والعام لا يكون عين الخاص فالامر غير الارادة وفيه رد على من زعم
ان معنى ارادة الله تعالى فعل غيره انه امر به وان التخصيص دل على مشيئة الله المنبية(?) للهداية وانتفائه
المسبب كان في صورة القرعى(?) الضلالة يوجب انتفاء السبب ولكن ان يجعل المبني على المنهوم كما هو
مذهب المصنف فيه ايضا رد على من زعم ان ايمان الكافر مراد الله تعالى فتأمل قوله تعالى للذين
احسنوا الحسنى الآية اي احسنوا انه كانهم يعبدوه بان اتوا بالمأمور به على ما ينبغي واجتنبوا المنهي عنه
قاله الامام واحسنوا العمل في الدنيا رواه انس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو الاحسن
لعمومه نوافل الاعمال والحسنى تانيث الاحسن يطلق ويقدر له موصوف بحسب ما يناسب المقام
وقوله وما يزيد يشير الى ان المصدر يراد به الفاعل اي ما يزيد على المثوبة غير مقدر بشيء
هنا هو الفارق بينه وبين ما بعده قوله واكثر اي يراد للافراد فيهم اكثر من سبعمائة
والحسنى الجنة والزيادة هي اللقاء وعن محيي السنة ان هذا قول جماعة من كبار الصحابة كابي بكر الصديق
وحذيفة وابي موسى الاشعري وعبادة بن الصامت رضي الله تعالى عنهم وهو قول الحسن وعكرمة
وعطاء ومقاتل والضحاك والسدي وعن صهيب عن النبي عم اذا دخل اهل الجنة الجنة نادى منادي
هناك ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه فيكشف الحجاب فينظرون اليه فوالله ما اعطاهم شيئا
احب اليهم من النظر اليه رواه مسلم واحمد بن حنبل وابن ماجه والترمذي وزاد مسلم ثم تلا
للذين احسنوا الحسنى وزيادة قالوا هذا حديث صحيح مرفوع الى النبي عم وصحفه الزمخشري
فبدل الفاء بالقاف وقال هو حديث مرقوع اي مختلق ومفترى قيل في القصور في باب الحديث
مرفوع الى حضرة الرسول عم باسناد صحيح كما عرفته فكان الانسب له ان يجوز حمل اللقاء على
ما لا تمكث في النار كما هو عادته في سائر النصوص الدالة على الرؤية ولعله ترك كونه
الانكث في فسخها من قوله فيكشف الحجاب فلو حمل النظر عليه يلزم التكرار قوله والمعنى
ايرهقهم يريد ان الكلام اما على ظاهره من نفي ان يرهق الفاجرين الغبرة والهوان منهم

اوكناية

اوكناية عن نفي ما يلزمه من الحزن وسوء الحال وقوله ما يوجب كلمة ما موصولة والعائد
محذوف وفي ذلك اشارة الى ما يرهق النار قوله ولا تنافي بينهما هذا بمعونة الكلام
او زيادة من المص بملاحظة آية اخرى يتضح قوله على مذهب من يجوز في الدار زيد
والحجرة عمرو وهم جماعة من النحاة يجوزونه مطلقا واورد في هو العطف على معمولي عاملين
مختلفين والمجرور مقدم خلافا لسيبويه ومن تبعه فانه لم يجوزه مطلقا واول ما ورد
عليه من كلام الفصحاء باضمار الجار قوله على تقدير وجزاء الذين الخ وقد لا يقدر المضاف
ويجعل الخبر على حذف الرابطة والتقدير والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة منهم بمثلها نحو
قوله اي ان يجازي سيئة بسيئة مثلها يشير الى ان الجزاء مصدر لا اسم بمعنى عوض العمل
كما في الوجه الاول واما الجزاء المقدر فهو مصدر ايضا بمعنى الحاصل او بمعنى العوض والمراد
بالآخر الاثر الحاصل دون المعنى المصدري وقدر موصوفا خاصا للمثل ليظهر ان الجزاء
المماثل من جنس المكروه ولا يتوهم هذا من لفظ المثل لان المراد به ما تماثل المقتربين(?) الكائن
في القدر الا يرى الى قوله لا يزاد عليه وهذا اولى من تقدير الموصوف العام وتعميم
المماثلة للجنس والقدر فتامل قوله وفيه اي في هذا النظم والترتيب تنبيه على
ان المراد بالزيادة هي الفضل او التضعيف دون الرؤية كما بينه الزمخشري وتبعه المص
الا انه زاد لفظ او التضعيف وغير لفظ الدليل الى التنبيه قوله او كانما اغشيت
عطف على جزاء سيئة اي خبر والذين هو قوله جزاء سيئة او كانما اغشيت او اولئك
اصحاب النار وما بينهما من الجمل الثلث على الاول والجمل الاربع على الثاني اعتراض بين
المبتدا والخبر ورد هذا بان الفصيح منع الفصل بينهما بالمنع جملة او ثلث جمل معترضة
فالخبر اما جزاء سيئة بمثلها كما سبق تقريره او ما لهم من الله من عاصم والمعترض جملتان وهذا جائز
الا عند ابي علي الفارسي قوله فجزاء سيئة مبتدا اي هو على هذين الوجهين مبتدا خبره محذوف
وهو واقع والتقدير فجزاء سيئة بمثلها واقع فالباء في بمثلها متعلق بجزاء قوله او بمثلها عطف على
محذوف اي خبر بمثلها على زيادة الباء وهو الموافق لقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها
قوله او تقديره مقدر بمثلها بجر تقدير عطفا على مجرور كلمة على زيادة الباء ورفع مقدر لانه خبر في الحقيقة

كونه متعلق الباء في بجنبها والمعنى او الجر بجنبها على ان يكون الباء زائدة او على تقدير كون الكلام
وجزاء سيئة مقدر بجنبها فاللفظ مقدر اخبارا لمتعلق الباء او لا على انه مقدر في نظم الكلام فيكون
الجر لتجيه وكان لا يكون مقابلا له ولم يقدر له متعلقا عاما او ليس تقولنا جزاء سيئة كائن بجنبها معنى فصل
جاز باسمائها وهو موول بان مع الفعل قوله من سخط الله اه في ابتدائه الاول صلة من عاصم
تقدمت توسعا في الظروف ومن مزيدة وعلى الثاني اما حال من عاصم تقدمت عليه لكونه نكرة
لا انها كانت صفة في الاصل ثم تقدمت فانقلب حالا كما ظن او متعلق بالظرف لعني لهم ومعمول
له قوله والعامل في الموصوف فاذا فرع الصفة فيكون عاملا ايضا في الحال وفيها ما اعترض عليه بانه
ان التقسيم جعل الليل معمولا لاغشيت وما ذكره لا ينبغي لان الصفة هي الجار والمجرور لا المجرور
وحده اشتهارا وهو التحقيق ان مبنى الكلام ما تقرر في علم النحو في الخبر والحال والصفة وغيرها بكون الظرف
لا عامله الذي هو كائن او حاصل او يكون ويحصل نحو ان الخبر في قولنا زيد في الدار والعامل في الصفة
معمول لعامل الموصوف معمول له وان كل مجرور بحرف الجر له في التحقيق معمول للفعل الذي تعلق به الجار
والمجرور لان حروف الجر انما وضعت لافضاء معاني الافعال الى الاسماء حتى ان العامل في الحال
في مثل مررت بزيد جالسا هو الفعل لا حرف الجر لوجوب اتحاد عامل الحال وذي الحال فاتضح
الحال واندفع الاشكال ولا فرق في كونه من الليل معمولا لاغشيت بين ان يكون من للتبيين على
ان يكون المراد بالليل زمانا كون الشمس تحت الافق في الجملة او للتبعيض على ان المراد به جميع ذلك الزمان
ثم ان المعترض بعد ما اورد ما اعترضه قال فالوجه ان يقال كلمة من للتبعيض اي بعض الليل ويكون بدلا
من قطعا ويجعل قطعا حالا من البعض لا من الليل فيكون العامل في ذي الحال اغشيت قوله
او معنى الفعل عطف على اغشيت اي والعامل فيه معنى الفعل الذي تضمنه من الليل من معنى
الكون والليل معمول المعنوي بواسطة حرف الجر فيكون ايضا عاملا في الحال عنه والقطع بسكون
الطاء اسم ... وهو في اللغة طائفة آخر الليل او القطعة منه وقال الاخفش في قوله تعالى من
الليل بسواد من الليل وقيل بطائفة من الليل وجاز كونه مظلما صفة له في لوجوه المطابقة في الافراد
بخلاف القراءة المشهورة فانه يكون جمع قطعة وجوز كونه لنعاد كونه صفة ايضا ... بمجيء القطع
بمعنى الكثير فتأمل قوله ما يجيء به الوعيد به اي القائلون بان اصحاب الكبائر الذين ماتوا بغير توبة فلا يخلدون في

النار وحاصل الجواب ان الآية الكريمة في حق الكفار لصدق السيئات على الشرك والكفر اي غيره
من انواع الكفر فيخص بهم لا دلالة على ان اصحاب الكبائر لا يخلدون في النار وهذا صريح في تعميم
الحكم لغير المشركين من الكفار ولا في تخصيصه بالمشركين كما ظن قوله فلا يتناوله فيه للتنافي بين حكميهما
قوله يعني الفريقين جميعا وقد يخص الفريق الثاني والخطاب للمشركين منهم اذ منهم مشرك وغير
مشرك وفي مكانكم قولان الاول انه اسم فعل بمعنى الزم وحركته حركة بناء والكاف للخطاب لا موضع
لها كالكاف في اياك والثاني انه ظرف نحو على الغير لوقوعه موقع الامر وهو الزم وضمير الخطاب في
محل جر باضافة وظاهر قوله الزموا مكانكم عند البيضاوي على الاول لكون المفعول بالمعنى و
الاشارة الى الاصل المرفوض قبل الاولى تقدير اثبت كما فعله بعض النحاة لان الزم متعد فلزم
ان يكون مكانكم متعديا ايضا لان الفعل اذا كان اسم الفعل متعديا واذا كان لازما كان كذلك
ايضا لازما الا نرى ان عليك زيدا تعدى لنيابته مناب الزم وان كان لازما مناب تنح ... ب
تقدير الزم تنزيله منزلة اللازم بمعنى افعل اللزوم فتأمل قوله تأكيد للضمير المستتر الذي
باعد الظرف من عاملها اي الآن في الاصل وقد يجعل انتم مبتدأ والخبر محذوف اي مجزيون او مهانون
ونحوه قيل انه ضعيف لفك الكلام الظاهر اتصال بعض اجزائه ببعض وللزوم التقدير
بلا ضرورة وبقوله فزيلنا بينهم لدلالته على ان شركاءهم ثبتوا ايضا وللزوم شركاؤكم
على انه مفعول معه والعامل اسم فعل ولا يصح ان يقال انتم وشركاؤكم بالنصب على
انه مفعول معه كما لا يجوز ان يقال كل رجل وضيعته بالنصب لعدم العامل فيه
قوله ففرقنا بينهم حكى ابو البقاء ان عينه واو من زال يزول ثم قلبت ياء لانه فيعل
مثل بيطر بدليل ان زوال الجمع بمعنى فعيل من يزول فقلبت الواو ياء لاجتماعهما وسكون
السابق منهما ورد بان فعل اكثر من فيعل وبان مصدره تزييل لا زيولة فالوجه ما قال
الفراء انه ليس من زلت بمعنى الزوال وانما هو من زلت الشيء ازيله بكسرها بمعنى
العرب غرلت الضأن من المعز فلم تزل الا حيزة فلم يتميز ويؤيده ايضا قراءة زايلنا وهو
زاولنا ثم الظاهر ان بينهم مفعول زيلنا فهو اسم لا ظرف او نزل زيلنا منزلة اللازم فيكون ظرفا
قوله مجاز عن براءة ما عبدوه لانهم جماد لا يقدرون على النطق وقوله وقيل مع ما عطف عليه عطف ...

على قوله تجاوز فان تأمل الاقوال الى انه حينئذ فاصل الخلاف يرجع الى اثنين فان شئت فاجعله
نفقة او الجارية قوله لانها الآخرة بالاشتراك في عبادته لهم اياهم اما الكناية عن نفي كونهم آمرين بها او
ان الولي بالعبادة المنفية العبادة المنبعثة بكونها بامرهم قوله وقيل الشياطين رد هذا بانه يرده قوله
تحكي بالله شهيدا بيننا وبينكم ان كنا عن عبادتكم لغافلين لان عبادتهم كانت باغوائهم قلت لا يجب
ان يكون غافلين عن العبادة وعنا قيمها ان يكذبوا ويحلفوا عليه فكان المعترض بني كلامه على مذهب
من لم يجوز الكذب في الجنة بناء على انهم يعلمون ان الكذب لا ينفع يوم تبلى السرائر ويبدو الفضائح
وقد سبق من المصنف في تفسير قوله ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انهم يكذبون ويحلفون
عليه ثم اشار هناك الى الجواب عن القول بعدم نفع الكذب اذ دراك بانهم لما كانوا حائرين من احوال ذكرو
اليوم لم يشعروا بين النافع وغيره قوله في ذلك المقام اي مقام الحيرة والدهشة ولاوجه لجعله هنا اسما
للاشارة الى الزمان لعدم الضرورة وانه استعير بعض الواضع قوله تختبر ما قدمت من
عمل نفعا بين نفعه وضره فالاخبار مجاز عن التوقف قوله وابدال ما من عطفه على المقرو مع ان الابدال حاكم
يتزاوس انه وكان ان يجعل الواو بمعنى مع قوله اي تتعقب بافعل المختبرات اشارة الى ان الكلام استعارة
تمثيلية تشبيها للهيئة بالهيئة قوله الى اجزائه ابائهم مجازا او معنويا وقيل الى موضع جزائه فالرد حسي
قال الامام وردوا الى الله جعلوا ملجئين الى الاقرار بالالهية بعدما كانوا يعبدون غير الله قوله
ربهم ومتولي امرهم على حقيقة التولية بالكعبة لا بهم وثوابهم حتى يكون هذا معنى آخر للمولى هنا ويجب
تفسير الحق بالعدل بل يجوز بالجميع امورهم ولم يجعل معنى آخر للمولى وجعل كونه بمعنى الرب والمتولي معنى
واحدا وجعل الحق بمعنى الصدق الواقع المتحقق وفسر الزمخشري المولى بالرب او متولي الحساب والثواب
والحق بالذي يخرج كما قوله على المدح او المصدر المؤكد على الاول يكون الحق من اسماء الله وعلى الثاني
بمعنى ما يقابل الباطل قوله فان الارزاق تحصل باسباب سماوية ومواد ارضية اشارة الى ما
قالوا ان السماء جارية مجرى الفاعل والارض جارية مجرى القابل فاذا اختلفت الاتصالات الكوكبية
بسبب تعدد السماء حصل الفصول الاربعة وسائر الاحوال المختلفة فيحصل الاغذية الحيوانية وغيرها
قوله او من كل واحد منهما اي بالاستقلال كالامطار النازلة من السماء والنباتات الخارجة من الارض
التي هي غذاء او مادة غذاء او كالمن الذي ينزل من السماء وما يخرج من الارض المستقية باء والانهار

والانهار قوله توسعة عليكم تعليل على المعنى الثاني قوله وقيل من للبيان من عطف على قوله
اي منهما جميعا لانه في قوة ان يقال من الابتداء الغاية وقيل للبيان من على حذف المضاف ويحتمل
التبعيض على حذف المضاف ايضا قوله ام من يستطيع خلقهما وقيل من يتصرف فيهما بالقاء و
الافناء قوله ومن يحيي ومن يميت فاخراج الحي من الميت جعل ما لا حياة له حيا كما في نفخ
الروح في الجنين وعكسه جعل الحي ميتا بازالة حيوته قوله او من ينشئ الحيوان من النطفة وقيل
من ينشئ الطير من البيضة من الطير قوله وهو تعميم بعد تخصيص تنبيها على ان تفاصيل المنن و
النعم واسباب الايجاد وآثار الربوبية اكثر من ان تحصى فلا تتيسر لها الاحصاء قوله
ومن يدبر امر العالم كله قوله اي المتولي لهذه الامور المذكورة اشار الى ان الاشارة الى
الموصوف بتلك الصفات المذكورة وان الله صفة لاسم الاشارة لكونه بمعنى المعبود بالحق اي
المستحق للعبادة وربكم خبر للمبتدأ الذي هو اسم الاشارة وان الحق صفة ربكم وفي بعض النسخ وهو
ربكم بالواو وفعل من النسخة تكون الله خبر الاسم الاشارة لا صفة له وربكم خبرا بعد خبر او خبر المحذوف وهو
الضمير اي وهو ربكم قوله لانه الذي انشأكم الحق قوله لانه الذي ان اشارة اي ان الاشارة الى المتولي
بصفات مذكورة افادت تعليل مضمون الجملة الخبرية بتلك الصفات قوله استفهام انكار الى قوله قلت
الاشبه فيه انه لو اقبل ماذا بعد الحق وجعل الاستفهام للانكار يكون الانكار بمعنى نفي الاستبعاد لا نفي الوجود
راس الكثرة الاشياء بعد الحق في بعضه الاستثناء فان مدار صحته عليه قلت ان ما في اصل كونه مجازا
للاستثناء يجوز جعل الانكار بمعنى نفي الوجود وان لم يجز في كل حال كونه مجازا عنه قوله فمن يخلى
الحق الذي هو عبادة الله اي وقع بين ان قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال يدل على ان خلاف الحق ضلال
لكونهما طرفي نقيض فمن يخلى الحق الذي هو عبادة الله اي تخصيص العبادة به استغاث من حيث المسند الا لكم
الاشارة الى الموصوف بالصفات المذكورة وقع في الضلال قوله اي كما حقت الربوبية الحق
جعل المشبه به احد الاشياء الثلاثة وفسر المشبه على كلمة الله وحكمه وقضاؤه ان يحمل قوله انهم لا يؤمنون بدلا
من الكلمة وبالوعيد بالعذاب ان جعل تعليلا لحقية الكلمة ثم على تقدير كونه بدلا يكون المراد بذكر الكلام الذي
فسر الحكم بما حكم به او الاشتمال ان اريد به مضمونه المصدري وان لم يجعل قوله انهم لا يؤمنون في على تقدير
بمعنى مفعولا فرفع الكلمة على حذف الجار كعوض الحذف خلاف الظاهر وقوله بدل من الكلمة اي على تقدير كونها او

بكلمة الله حكمه بدليل قوله او تعليل لحقيتها بقوله والمراد بها اي بالكلمة العدة بالعذاب اي على تقدير
كونه تعليلاً واعترض عليه بان الذين فسقوا مظهر وضع موضع المضمر اشعاراً بعلية العلة وهي الفسق
المفسر بالتمرد في الكفر لحقيقة الكلمة فتعليلها بعدم الايمان يكون تكراراً واجيب عنه تارة بان هذا
التعليل تصريح بما علم ضمناً وفيه ايضاً دلالة على شرف الايمان بان عذاب المتمردين في الكفر بسبب انتفاء
الايمان واخرى بان الذين فسقوا حمل على كفرهم فيما مضى ولا يؤمنون على اصرارهم على الكفر فالتعليل
الاول للعذاب بالعذاب والثاني لذلك المعلل فلا تكرار ثم ان اعتبار قيد التمرد والخروج
عن حد الاستصلاح مستفاد من نفي الايمان في الاستقبال بقوله انهم لا يؤمنون **قوله**
لظهور برهانها من دليل عقلي على جوازها وامكانها ودليل سمعي على وقوعها وهو اخبار الصادق
به او دليل عقلي عليه وهو وجوب التفرقة بين المسيء والمحسن كما اشار تع اليه بقوله للذين احسنوا
الحسنى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها **قوله** ولذلك اي لعدم مساعدتهم عليها
يريد ان لها جهتين جهة ظهور برهانها وجهة عدم مساعدتهم اياها فبالنظر الى الاولى نظمها في
سلك الابداء الظاهر امره وبالنظر الى الثانية امر نبيه بان يجيب عنهم نظرا الى احد جزئي الحوار
لكون لجاجهم مانعاً لاعترافهم بها ثم المقصود من هذه الاسولة والاجوبة الجاؤهم الى اعترافهم
بانتفاء الالوهية عن الرزق والاحياء والاماتة وغيرها فان قلت كيف يتمشى ذلك في الاعادة
مع عدم اعترافهم بها فلا فائدة في ذكرها قلت فائدته تذكيرها اياهم رجاء ان يعودوا بهم
الى تامل فيه ولا يأبوا الى الاعتراف فان قلت لا يخفى ان هذا المطلب لا يحصل الا بتخصيص هذه الافعال
بالله تعالى لان الاعتراف بمجرد كونه تع فاعلاً لها لا ينافي كون غيره ايضاً كذلك فلا يلزم منه
انتفاء الالوهية من غيره فما الذي يفيد هذا التخصيص قلت هو اعتبار التقديم والتاخير
في الله يبدأ الخلق ثم يعيده وتقدير المحذوف مؤخراً في فسيقولون الله على خلاف الاصل و
وكذلك لان الاصل في جواب شيء من تمام الجملة المتعلقة كما في قوله تع قل يحييها الذي انشأها
اول مرة في جواب من يحيي العظام وفي قوله خلقهن العزيز العليم في جواب من خلق
السموات والارض فلا يرد ان ذلك الا كما في قوله قل الله يحكم وهو التعبد الى
التخصيص وكذلك الحال في ما بين الآيتين لكون المقام مقام التخصيص فيحصل المطلوب

كما لا يخفى

كما لا يخفى **قوله** عن قصد السبيل القصد استقامة الطريق وقصد السبيل من قبيل التجريد عن التقييد
كما في اسعاف المرام **قوله** بنصب الحجج وارسال الرسل كالاول قوله قل الله يهدي للحق على اختصاص
الهداية المفسرة بالدلالة على ما يوصل الى البغية بالله مع وجودها في بعض شركائهم وفي غيرهم
فخصها بالكيفية بطريق مخصوص هو نصب الحجج وارسال الرسل والتوفيق للنظر والتدبر فانها التي
من خصائص الالوهية فيلزم من نفيها عنهم وتخصيصها بالله نفي الالوهية عنهم وتخصيصها به تع **قوله**
وهدى كما يعدى بالى اي الى الثاني في هدى الاول فانه يتعدى اليه بنفسه او اهتدى وقد لا يتعدى
فيكون بمعنى اهتدى كما سيجيء **قوله** وقد يتعدى ايضاً الى الثاني بنفسه كما في هديته الطريق والحاصل
ان هدى يجيء لازماً ويجيء متعدياً الى اثنين بنفسه مثل هديته الطريق والى الاول بنفسه والى الثاني بالى
او باللام وقد سبق في صدر الكتاب ان الاصل فيه ان يتعدى باللام او بالى واما مثل قوله تع اهدنا
الصراط المستقيم ونحو ذلك هديته الطريق فمحمول على منوال واختار موسى قومه فليس هذا من قبيل
التعدية بنفسه حقيقة **قوله** للدلالة على ان المنتهى اي على ان منتهى الهداية وهو مدخول الى
غاية الهداية ايضاً وعلى ان الهداية لم تتوجه نحو المنتهى على سبيل الاتفاق بل مع القصد والاختيار
وحاصله ان المدخول الى جهتين جهة كونه منتهى الهداية وجهة كونها غايتها فمن الجهة الاولى يدخل عليه
كلمة الى ومن الجهة الثانية يدخل عليه لام الغاية وكذا ان يجعل حرف اللام للاختصاص دون الغاية **قوله**
ام الذي لا يهتدي الى جعل اصل التلاوة امن لا يهدي على وزن يرمي وهي قراءة حمزة والكسائي وذكره
متعينين ثم ذكر سائر القراءات بقوله وقرأ ابن كثير الخ فالمختار هو الاول دون الاخير والضمير في قوله
الا ان يهديه الله لمن ضمير لا يهدي وضمير غيره اي لا يهدي غيره الا ان يهديه الله الى الهداية **قوله**
وهذا حال اشراف شركائهم اي غاية حال بعض شركائهم ذلك ومع ذلك كان حالهم او في من حال الهدى تع
اعلم ان الله سبحانه وتعالى خص الهداية في الآية المتقدمة بما هو طريق مخصوص كما عرفته وتعالى
عن شركائهم لينتفي الالوهية عنهم ثم عممها في قوله افمن يهدي الى الحق ليتم كما لا يبعض شركائهم
كالمسيح وعزيز واشار الى التوفيق بين هدايته وهدايتهم وصرح بان من الغفف بخلاف هدايته فيحتج
بالاتباع لان من الغفف بخلاف هدايتهم هذا ما قاله المصنف وقد يخص الشركاء بالاصنام فلا يحتاج
الى تخصيص الهداية ويجعل التعرض في قل الله يهدي للحق احتجاجاً لكن يتوجه عليه انه وصف الاصنام

بانها لا تهتدي او لا تهدي غيره الا ان تهدى مع انها لا تهتدي او لا تهتدي وان هديت ونحوه
بان الكلام على فرض خلقه ثم الاستعداد او لاهانتهم وقد يوجه الكلام بان تشبيه الجماد لمن كان ذكره
الله هو اهتداؤها وقد اختار الزمخشري ان المراد بشركائهم اشراف الاوثان دون الاصنام مع تخصيص الهداية
بالطريق المخصوص وعلى ما نقله بقوله وقيل معناه امن لا يهتدي الا ان يكون المراد بها الاوثان فالكلام
عليه صريح كلامه ثم انه يرد على ظاهر الآية انه لا اضافة بين وصف كون احدهما يهتدي بدون هداية
غيره له او بين ان لا يهدي غيره الا بهداية الله حتى يترتب احقية الاتباع بين من حاله كذا او بين من
حاله احدهما هدى فيتوجه باشتراط الاول من هذين الوصفين اعني الهداية الى الحق بانتفاء الاخر عن موصوفه
او بتقييده بما يكون بطريق مخصوص كما اختاره الزمخشري حيث قال في الهداية فنا ملزم من انه تعالى
انما امر رسوله بان يجيب عنهم بطريق النيابة لما تقدم فانهم وان كانوا اعترفوا بمطلق الهداية
له تعالى لكنهم لا يعترفون له بالهداية بالطريق المذكور ولم تذكر جوابهم عن الثاني لاصالة ولا نيابة لتعيينه
بلا مرية فيه لاحد قوله بالكسر والتشديد من كسر الهاء وتشديد الدال قوله حركة التاء اولا حاجة الى
اجتلاب حركة اخرى قوله باتباع الياء الهاء اي في كسرها قوله بالادغام المجرد اي عن تحريك الهاء
قيل هذا قراءة اهل المدينة غير ورش قال النحاس لا يقدر احد ان ينطق به وقال المحرر من رام
هذا لم يحرك الهاء حركة خفيفة ويسمى هذا اختلاس الحركة قوله وقرئ الا ان يهدى بضم الياء وفتح
الهاء وفتح الدال المشددة على صيغة المجهول من باب التفعيل قوله بما يقتضي صريح العقل
بطلانه ولهذا اجيب عنه عن يهدي قوله فيما يعتقدونه اي فيما يتعلق بالعقائد والاصول الدينية
لا مطلقا ففيه تمهيد لما سيعرض من استدلال نفاة القياس بهذه الآية قوله مستندا الى خيالات
الى ان يتكبر ظنا للمتوعة قوله والمراد بالاكثر الجميع ادعي يعني منهم الى تمييز ونظر يريد ان متعلق
الظن ما يتعلق باصول الدين كما ذكره بقوله فيما يعتقدونه وان حال الكل متعلقا كان او جاهلا
تعرا اتباع الظن سواء حصل بشبهة النظر والاستدلال او حصل من التقليد فيكون المراد بالاكثر
الجميع بطريق اطلاق اسم الضد على الضد وان خص المراد بما يحصل من الشبهة يكون المراد
بالاكثر معناه الاصلي فليس في الوجهين لا يكون متعلق الظن اصول الدين اعني ما يتعلق بذات
الله وصفاته او قولهم للاصنام انها آلهة كما ظنه صاحب الكشاف ولا ان يكون جميع اكثرهم عبارة عن

الناس

عن الناس حتى يكون اكثرهم جميع المشركين فيكون الاكثر على اصل معناه او عن المشركين فالعبارة عنهم قوله
شيئا من الاغناء يشير الى ان شيئا للتقليل انه مفعول مطلق وعبارة عن الاغناء والمراد به
ادنى ما يطلق عليه لفظ الاغناء وفائدة التعبير عنه بشيء احتمال ان يكون المنفي نوعا من
الاغناء وقوله ويجوز ان يكون مفعولا به عطف على بحسب المعنى لانه في قوة ان يقال انه مفعول
مطلق قوله ومن الحق حالا وعلى الوجه الاول يكون متعلقا بلا يغني وصلة له قوله
وفيه دليل على ان تحصيل العلم في الاصول واجب اي فيه دليل على ان تحصيله في اصول الدين
المتعلقة بالعقائد واجب وان الاكتفاء بالظن والتقليد فيها غير جائز لا مطلقا حتى يشمل
الفروع المتعلقة بالعمل ايضا لان سياق الكلام ليس الا فيما يتعلق بالعقائد الدينية ولا دليل
القطعي على صحة العمل بالقياس المفيد للظن مثل قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وحديث معاذ بن
جبل رضي الله عنه فليس في الآية دليل لنفاة القياس كما زعموا بل على عدم العبرة بايمان
المقلد فيشكل بايمان العوام قوله افتراء من الخلق جعل متعلقا بمن ان يفترى كما لا يخفى وقد
يجعل مقدرا او من دون الله خبرا ثانيا لكان ثم الافتراء بمعنى المفترى او المعنى ما كان هذا القرآن
ذا افتراء قوله مطابق لما تقدمه كان الظاهر هو النصب لكنه قصد الى بيان حاصل المعنى يعني هو
مطابق لما تقدمه من الكتب التي شهد اهل الكتاب على صدقها فلا يكون كذبا بطريق الاولى
هذا ما قاله ولا يخفى عليك ان اللازم من مجرد هذه المطابقة صدقه في موضع المطابقة في نظر عند اهل
الكتاب فقط لا صدقه عند غير اهل الكتاب واعتبار كونه معجزا او فيها انما يدل ايضا على صدق
ذلك الموضع من الكتب في نفسه ودون سائر المواضع فيجب ان يعتبر مقدمة اخرى معها وهي ان من
جاء به امي لم يمارس علما ولم يكن ببلدة بها العلماء ولم يسافر الى بلدة اخرى للتعلم او يحمل
تصديقه لما تقدمه من الكتب على اخباره بنزولها من عند الله كقوله انا انزلنا التوراة ونحوه فان القرآن
بعد ما ثبت بسبب اعجازه انه من عند الله صدق باخباره على ان الكتب ايضا من عند الله ولا يحمل
على مطابقته لها في بعض الاحكام والاخبار عن اقاصيص المتقدمين لما عرفته ثم ان ما ذكره
اي من تحوي كلامه انه جعل التصديق اولا بمعنى المطابقة وثانيا بمعنى الدلالة
على التصديق لكن في اسلوب تحرير ذلك لا يخفى على من له خبرة في اساليب الكلام

وقيل المراد بتصديقه اياها انها تعقبت الاخبار عن مقدم محمد عم فكان مجيئه تصديقا لها فهذا من مقدمة
ثم الظاهر انه جعل المعنى على ظاهره من مجرد نفي كون القرآن مفترى دون ما فيه من الاستفهام وكان
خالا الى آخر ما ذكره الزمخشري ولا حاجة لمجوز زيادة كان عليه كما توهم والزمخشري نظر الى
ان الاشارة الى القرآن بلفظ هذا للتفخيم المشار اليه وتعظيم وكونه جامعا للاوصاف التي بها يخيل
ان يكون مفترى وبما ذكرنا ظهر انه لا اشتباه في حمله عليه لكون ان هي المفسرة بعد لام الجحود
في قولك ما كان زيد ليفعل كما ذهب اليه بعض النحويين وزعم انه لما حذف اللام اظهرت ان و
وانهما يتعاقبان فحيث جيء باللام لم يؤت بان بل قدرت وحيث حذفت اللام اظهرت ان وقال
ابو حيان والصحيح انهما لا يتعاقبان وانه لا يجوز حذف اللام واظهار ان قوله او علة لفعل محذوف
فيه ان كون الباعث لانزال القرآن تصديق الكتب المتقدمة محل تامل نعم يحتمل فيه هذا التأويل
والكلام في كونه الباعث لانزاله الا ان يحمل العلة على ما يفيد لام العاقبة او على العلة في
الجملة بمعنى كونه جزء العلة قوله وهو خبر ثالث اي لكان اذا قرئ بنصب تصديقا وتفصيلا او
او للمبتدا المحذوف اذا قرئ برفعهما لكن قوله منتفيا عنه الريب وقوله كائنا من رب العالمين ارشاد الى
الى كون مراده انه خبر لكان ولكن لا يخفى انه من قبيل الاكتفاء والمراد انه خبر لاحدهما قوله ويجوز ان يكون
حالا من الكتاب لم يذكر الزمخشري هذا الوجه وقد جعل قوله منتفيا عنه الريب اشارة الى الوجهين
معا وليس بشيء لانه بعد ان جعله حالا في خبر الاستدراك لا يحتمل الحال بل يتعين خبر الكان فتامل
المراد بنفي الارتياب عنه نفي كونه محلا لان يرتاب فيه عاقل بعد النظر الصحيح لوضوح سلطانه وسطوع
برهانه لا ان احدا لا يرتاب فيه حتى ينافي قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الآية من
حيث انه نزل ما ابعد الريب عنهم بل عن فهم الطريق الى ما يزيح له قوله فانه مفعول في المعنى اي المعنى
ان المفعولية والمصدر مضاف الى مفعوله وان لم يجر عليه حكم المفعول اللفظي قوله وان يكون
استئنافا اي نحويا فلا يكون له محل من الاعراب قوله او متعلق بتصديق او بتفصيل فيجب [illegible] على
الحكاية اراد انهما تنازعا فيه فيعمل احدهما ووقع في عبارة الزمخشري كلمة الواو والصحيح كلمة او
بحمل منهما على البدل قوله ولا ريب فيه اعتراض اي لا خبر كيلا يلزم الفصل بالاجنبي ثم كونه اعتراضا
انما هو على التقدير ان لا يكون حالا من الكتاب كما لا يخفى قوله او بالفعل المعلل بها وهو انزل الله كما قرر

ومعنى انزله

ومعنى انزله من رب العالمين انزله من قراءة المقدسة ولو قدر الفعل المعلل لفظا انزل على بناء المفعول
لم يتكلف في تعلق رب العالمين به ولا يخفى انه على هذا الوجه يكون لا ريب فيه ايضا اعتراضا و
ولو اخر حديث كونه اعتراضا عن الوجهين حتى يعرف كونه اليهما كان اولى قوله ويجوز ان يكون
حالا من الكتاب فيكون لا ريب فيه ايضا اعتراضا قوله او الضمير في فيه اراد به الضمير المجرور البارز
دون المرفوع المستكن قوله والبرهان عليه بالجر عطفا على مجرور اللام قوله بل اتقولون افتراه الى
ان ام منقطعة بل بمعنى الهمزة وان المستكن في افتراه ضمير محمد عم ونظيره الاظهار في حتى تولد شه
بالحجر وفي الهمزة للانكار بمعنى نفي الانبغاء فان الله سبحانه وتعالى نفى اولا كون القرآن مفترى متعقبا
تحقيق رد لقولهم افتراه محمد عم ثم اضرب عنه اضراب انتقال من شيء الى آخر وانكر قولهم توطئة لما
يأمر بتنبيه بالتحدي بقوله قوله على وجه الافتراء احتراز عن كون الاتيان به من عند الله فان هذا ليس محل
واحد ولا هو من التحدي في شيء قوله فانكم مثلي تعليل منه عم لتحديه وتعجيز له قوله في العربية اي في
كونه من اولاد العرب ومن اهل اللسان والتمرن على الشيء تعوده قوله والعبارة اي التعبير
عن المعاني الحاصلة في الذهن قوله ومع ذلك فاستعينوا اشار بلفظ ذلك الى التعليل المذكور
تنبيه اشارة الى ان هذا التعليل ملحوظ له عم عند تحديه بما نوا والى ان ترتيب الامر بدعوة
من استطاعوا تفريع في المعنى للاستعانة بما يمكنهم ان يستعينوا به ووجه الفاء فاستعينوا عطف
وادعوا على فأتوا المصدر بالفاء ثم الفاء في فأتوا الفصيحة افادت سببية القول المذكور
او المفعول للامر بالاتيان او النفس الاتيان لكن بشرط كونهم صادقين فيه في نفي اللزوم وعلى
زعمهم ولذلك قال ان كنتم صادقين اذ لولاه لم يتحقق هذه السببية هذا على تقدير كون فأتوا
جواب شرط محذوف كما هو الظاهر ولكن ان يجعل المعنى ان كنتم صادقين فأتوا الخ على ان يكون [illegible]
اجزاء شرط محذوف كما هو الظاهر ولكن ان يجعل المعنى ان كنتم صادقين فأتوا الخ على ان يكون الى هنا
هو ان كنتم ويكون من الشرطية جزاء شرط محذوف هو ما تقدم والفاء جزائية تفيد سببية الشرط
المحذوف لمضمون الجملة الشرطية الجزائية ولم يدخل الفاء على جزاء هذا الشرط لدخول الفاء الجزائية
ولم يدخل الفاء على جزاء هذا الشرط لدخول الفاء الجزائية الاولى عليه واما على الوجه الاول فجزاؤه محذوف
دل عليه المذكور قوله سارعوا الى التكذيب قبل ان يتدبروا ذلك من قوله ولم يحيطوا به علما ولما يأتهم تأويله فان التصديق

فان التصديق او التكذيب بالشي ينبغي ان يكون بعد العلم به والاحاطة بكنهه ومعرفة ماله وحجة والا كان مسارعا
اليه في غير اوانه **قوله** سوى الله كانه جعل من متعلقه بمحذوف وهو كاينا لا ادعوا ولا استطعتم
وجعل حالا من دون الله سوى الله فيكون استثناء منقطعا من لان الاستعانة من الله في الاتيان
بمثل القرآن بطريق الافتراء غير متصور لان المقصود هو الاستعانة ممن يتمكنون ان يستعينوا
به كما صرح به وليس الله كذلك او حالا من او صفة له والمتعلق معروف بالالاتي ولا وجه لتعلقها باستطعتم
واذا تعلقت بادعوا يكون بيانه واختار الزمخشري حيث قدر من دون الله على من استطعتم
على خلاف النظم القرآني **قوله** او بما جهلوه ولم يحيطوا به علما عطف على بالقرآن يعني ان متعلق
التكذيب اما مجموع القرآن لانه جبلتهم من انكار ما لم يتفطنوا به اول ما قرع اسماعهم
قبل ان يتدبروا آياته لفظا ومعنى حتى يطلعوا على ما فيه من حسن النظم ورصانة المعنى وكمال البلاغة
واما بعض مواضعه المتعلقة بما تعودوا الانكار ود وتمرنوا على نفيه كحسن الجزاء والبعث وسائر
ما يخالف مذهبهم **قوله** ولم يفقهوا الخ وقوله او ولم يأتهم بعد الخ تفسير لقوله تعالى ولما يأتهم
تأويله بوجهين على اللف والنشر على ترتيب تفسيري بما لم يحيطوا بعلمه ثم ان اتيان تأويله
يكون كناية عن الوقوف على تأويله من الاول وعلى معناه الظاهر على الثاني وقوله حتى يتبين لهم
انه صدق او كذب غاية لكل من تفسيري ولما يأتهم تأويله واراد به حتى يتبين انه صدق فلو اكتفى به
ولم يضم اليه قوله او كذب كان له وجه قوله فالمعنى اي معنى الآية الكريمة ان القرآن معجز من جهة اللفظ
اي النظم الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظمهم ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله مع
ما فيه من كمال البلاغة ونهاية الايجاز ومن جهة المعنى اي من جهة اخباره عن المغيبات وهو المناسب
لما في الكشاف وان حملناه على ان مناسبة المعنى للمقام الذي اورد فيه الكلام وقوته معتبرة ايضا
في اعجاز القرآن ولم يجعل اخباره عن الغيب داخلا في اعجاز القرآن كما ذهب اليه البعض بزعمه
عدم ذكره في بيان معنى الآية مع انه وجه آخر في معناها كما تقدم والاكتفاء بذكره في بيان معنى التوقع في
لما فالوجه هو الحمل على الاول يرشدك اليه انه جعل … ما اخبر به على طبق اخباره سببا لظهور الاعجاز ولم
نقوله لما كرر يحتمل كسر اللام على التعليل وفتحها بمعنى حين على انه ظرف للظهور وكذا الحال في لما شاهدوا
رازوا ؟ امتحنوا وجربوا يقال رازه اي جربه فتقفاه؟ … اي ضعفت قواهم دونها اي عن المعارضة ولم

ولم نف

ولم نف لما قوله … الطرف للوقوع والا فلا يخرج من الامر الكلف عنه يقال اقلع عما كان عليه ثم عدم اقلاعهم
عن التكذيب بعد اتيان التأويل مستفاد من قوله تعالى ام يقولون افتراه فان مرادهم بهذا القول تكذيبهم
به بعد التدبر فيه ومشاهدتهم ما اخبر به اذا كان المراد تكذيبهم به قبل ما ذكر لم يكن للاضراب عنه معنى
لانه حينئذ يكون اضرابا للشيء عن نفسه وقيل لقوله فأتوا فان الالزام انما يأتي بعد ظهور العجز وانت خبير
بان هذا لا يقتضي خفوق؟ التأويل لهم الا بعد قصدهم المعارضة والاتيان بالمثل لا قبله والكلام فيه
ولم يلتفت الى كون المراد بالتكذيب بين الذين كذبوا وهم شاكون كما ذكره الزمخشري لعدم
ظهور توقع التأويل في حقهم فتأمل **قوله** من يصدق به في نفسه الخ يعني ان صيغة الاستقبال
اما لحكاية الحال لان الايمان اللغوي بمعنى التصديق القلبي ولا ينافيه التكذيب اللساني او بمعنى الاستقبال فالايمان
عرفي والمصدقون على الاول المعاندون وعلى الثاني المغرورون كذا قيل وفيه نظر بل المراد بهم على
الاول المعاندون والمغرورون وعلى الثاني المغرورون فقط فتأمل **قوله** وان اصروا على تكذيبك
حمله على الاصرار لان اصل التكذيب حاصل وحمل النفي على النفي يعني وان كانوا كذبوك مع انه خلاف
الظاهر ينافيه الجزاء لان الامر بالتخلية والمتاركة يقتضي المبالغة في التبليغ واليأس من الاجابة فيحمل
على الاستمرار والاصرار ثم هذا الاصرار اعم من ان يكون مع العناد او لا يكون معه قوله فقد كان حقه
ان يقال حقيقي كلما او باطلي؟ لكنه سلك مسلك الاختصار باجزاء الكلام على كل من الامرين على
البدل وقوله فقد اعذرت اي جئت فاعذر وقوله وما فيه تعليل مقدم لقوله انه منسوخ الخ يعني
انه منسوخ لانه باعتبار معناه الايمائي من الاعراض عنهم واباحة المتاركة عن قتالهم نظيرا
في قوله لكم دينكم ولي دين على احد التفسيرين هناك لا باعتبار اصل معناه الذي هو اختصاص
كل من الفريقين بافعالهم وثمرات افعالهم فكأنه اشارة الى دفع ما قالوا كون هذا منسوخا بآية
القتال بعيد لان النسخ يجب ان يكون رافعا لحكم المنسوخ ومدلول الآية اختصاص كل من الفريقين
بما ذكر وذلك لا يقتضي حرمة القتال حتى ينسخ بآية القتال بل الكلام في كون الكلام نظرا الى
معناه الايمائي مقابلا للنسخ فان كان كذلك فنعم والا فالنسخ ليس على معناه العرفي **قوله**
ومنهم من يستمعون جمع يستمعون محمولا على معنى من وافراد ينظر محمولا على لفظه وهذا شايع في كلامهم
ثم اذا جاء الفعل على لفظه جاز ان يعطف عليه فعل آخر على معناه وبالعكس ثم لزم معنى الآية …

علي ما ذكره القص ومنهم الذين يستمعون اليك اي يصغون الي القرآن ويصل الفاظه اليك ولكنهم لا يقبلونه كالاصم الذي لا يسمع الصوت اصلاً فهي بمنزلة قولهم كالصم الذين لا يسمعون شيئاً سيما اذا انضم
عدم تعقلهم فانه لو فرضنا وصول الصوت الي صماخهم لا يسمعونه لا نتفاء العدم تعقلهم المعنى المراد منه
وحقيقة استماع الكلام فهم المعنى المراد وانما كانوا كالصم الذين لا يعقلون مع كونهم عقلاء ولان قلوبهم
مؤوفة اي عقول اصابتها آفة بمعارضة الوهم العقل ومتابعتهم الالف والتقليد فيتعذر عليها
فهم المعاني الدقيقة ودرك الحكم الا نيقه وبما قررنا اندفع ما يتراآى على ظاهر الآية من التحقق بين صدر
الدلالة علي ثبوت الاستماع لهم وبين عجزها الدالة علي انتفائه عنهم ثم ان المقدمة الاستدراكية المطوية
تستفيد بمعونة المقام ويحصل بها الارتباط بين قوله افانت تسمع الصم وقوله ومنهم من يستمع اليك
ولها فائدة زائدة وهي التنبيه علي ان الوقف من استماع الكلام الحق قبوله وفي قوله كالاصم الذي لا يسمع
اصلاً اشارة اليها قوله افانت تسمع الصم الخ تقرير في سوق الاستدلال علي حذف المقدمة الا
الاستدراكية من حيث ان انتفاء الاستماع يستلزم انتفاء القبول وحمل صاحب المفتاح قوله افانت
تسمع الصم وقوله افانت تهدي العمي علي الابتداء والتقوية حكم الانكار ورد كان التقديم للتخصيص وكان تحمل علامة
فيقول في تقديم الفاعل المعنوي وايلائه همزة الانكار دلالة علي انه في قصد اسماعهم وانه متنقب
عنه اي لا يقدر هو عليه وان حكم الانتفاء مختص به وان الله تعالي قادر عليه اما باقي علي حاله او بماله
ما تعذر منهم وقس عليه حال قرينته وسرد الانكار فما سرقوا والدافع للزجر العافي كالراعي يصيح الغنم
تعذر علي هدايتهم انما حمله علي نفي قدرته عليها لان الثابت لله تعالي الاثبات من تخصيص النفي به عدم هو القدرة
عليها لا نفسها واراد بالهداية المقرونة بالتوفيق والافضاء الي الهداية بمعني الدلالة علي
ما يوصل الي المطلوب ثابتة له عليه السلام في حقهم قوله عدم البصيرة جعل لا يبصرون لنفي البصيرة دون نفي
البصر مع انه الظاهر ليناسب تقدمه وليكون تاسيساً لا تاكيداً قوله فان المقصود من الابصار هو الاعتبار
ثم نقول ان حقيقة الابصار الاعتبار ليس نفسه الابصار بل مقصود منه بخلاف استماع الكلام فانه نفس فهم
المعنى كما سبق ومن ثم قال وحقيقة الابصار هو الاستبصار والاعتبار فقد تسمى قوله سيئاً من جميع العقوبة
اي لا يكون فيها منهم ان اريد بالناس المكذبون كما هو الظاهر او لا يظلمهم فيما سلبها منهم ان عم الكل لانه
يتصرف في ملكه علي ما يشاء وحمل الظلم علي معناه الظاهر هذا العدل وفسر الزمخشري بانه لا ينقصهم شيئاً مما

تصل به مصالحهم وقال ارباب الحواشي فشيئاً ثاني مفعولي لا يظلم علي تضمين معنى النقص لكن الاركان الاولى
لانه خلاف الظاهر من كلامه بل اراد ان لا يظلم بمعنى لا ينقص لا حد مفعوليه وشيئاً مفعوله
وانتصاب الناس علي نزع الخافض وفي القاموس وقوله تعالي ولم تظلم منه شيئاً اي لم تنقص لم
يلتفت اليه القص لعدم المعنى المعتد لان يقال ان الله لا ينقص من الناس شيئاً مما يتعلق بمصالحهم
اللهم الا علي ما تزوده صاحب مختار الصحاح فان نقص عنده قد يتعدى الي مفعولين وصرح به ثم قال
تقول نقصه حقه قال الله تعالي ثم لم ينقصوكم شيئاً انتهى قوله يستقصرون مدة لبثهم في الدنيا
او القبور هذا هو صحيح التعبير لا ما قاله الزمخشري كان لم يستقربوا وقت لبثهم في الدنيا لانه مخالف
المقصود قوله لهول ما يرون وجه التعليل انهم حين شاهدوا احوال الآخرة ورأوا الاهوال
عليهم ما رواه في الدنيا او في القبور فيعدون ايام الدنيا او زمان لبثهم في القبور ايام الدعة والراحة
فيستقصرونها ويتمنون لبثهم فيها الا ما قيل انه لعظم خوفهم نسوا الامور الماضية لان الاولي منه
ان لا يستقصروا ولا يستطيلوا الآن يستقصروا المدة المستطيلة هذا وقد يعلل الاستقصار
بانهم لما ضيعوا اعمارهم في الدنيا وفي الحرص علي لذاتها ولم ينتفعوا بها كان وجودها كعدمها
فلذلك استقلوها بخلاف المؤمنين وهذا تعليل حسن لاختصاصه بالكفار بخلاف التعليل بهول
اليوم فانه يعم المؤمنين مع ان ضمير يحشرهم للكفار قوله في موقع الحال اي من ضمير المفعول في
يحشرهم مشبهين بمن لم يلبثوا الا ساعة في تصوير المعنى هكذا تاملا لان لفظ كان انما مخففة كان
واسمه محذوف اي كانهم لم يلبثوا كما ذكره ابو البقاء وغيره او الكاف فيه حرف جر وان مصدرية
وعلي الوجهين يكمن ظاهر المعنى علي تشبيههم بعدم لبثهم الا ساعة وهو كلام خال عن التحصيل
وغاية التوجيه ان المعنى بهم كانهم لم يلبثوا قصداً الي تشبيههم مع كونهم في نفس الامر بانهم
مع فعل انهم لم يلبثوا قصداً الي تشبيههم مع كونهم لابثين وقاله اي تشبيههم بمن لم يلبثوا
الا ساعة ولهذا قال مشبهين بمن لم يلبثوا مع ان ضمير لم يلبثوا في النظم القرآني لهم ودوك لحرزهم هذه الغاية
توجيه هذا الكلام لكن التحقيق ان كان ههنا بمعنى الظن وهو احد معانيه ذكره ابن هشام وغيره
والمعنى نحشرهم ظانين انفسهم لم يلبثوا الا يسيراً ما قالوا كونها للتشبيه مختص بما اذا كان خبرها اسماً جامداً
نحو كان زيداً اسد بخلاف كان زيداً قائم او في الدار او عندك او يقوم فانها في ذلك كله للظن كذا في مغني اللبيب

قال القطب العلامة

وهذا الوجه مما تفردت به قوله او صفة ليوم رد هذا بان يوم يحشرهم موقتة والجمل نكرات ولا تنعت
الموقت بالنكرة و با حذف مثل هذا الرابط لا يجوز وكذا الحال كونها صفة لمصدر محذوف بحذف هذا
الرابط قوله كأنهم لم يتعارفوا اي لم يتعارفوا بالموت الآن فانا قليلا قوله وهذا اولى
مما نشروا بنصب اولى على الظرفية لانه عبارة عن الزمان ههنا وكانه دفع به المنافاة بينه وبين
قوله فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقوله ولا يسئل حميم حميما بالحمل على الزمانين و
وقد تدفع بان المثبت تعارف توبيخ وانقطاع كقول البعض انت اضللتني واغويتني والمنفي
تعارف شفقة ورحمة وسؤال رأفة وعطف قوله وهو حال اخرى مقدرة لعدم كون التعارف
لا يبقى مع طول العهد فقيل تقريره انه لو طال العهد لم يبق التعارف لان طول العهد يفضي الى
التناكر لكن التعارف باق فطول العهد منتف فالبيان يمكن بمعنى الاستدلال بطريق الاستيناف
وانت خبير بان هذا انما يدل على عدم لبثهم لا على تشبيههم بمن لم يلبثوا اللهم الا ان يقال المقدمة
الدالة على الملازمة لما لم تكن قطعية جعل مدلولها كونهم مشتبهين بهم لا عدم لبثهم ويمكن ان يحمل
البيان على ان التشبيه بهم يدل على تعارفهم ولانه التزامية فيكون قوله يتعارفون لعلاوة
لبعض مدلوله لا افادة لامر زائد عليه فيعني كونه بيانا انه عدم دلالته على امر زائد عليه بمنزلة التأكيد
او على ان يكون كونهم كأن لم يلبثوا كناية عن تعارفهم لانه من لوازمه فيكون يتعارفون بيانا
لذلك المراد قوله للتعجب اي ما اخسرهم ويكون للتعجب من الخسران بما تقتضيه المقام وايضا الاتيان
في الاخبار به ويكون للتعجب ثم يعطف على ما قبله لكونه خبرا قوله ويجوز ان يكون حالا من الضمير في يتعارفون
على ارادة القول اي يتعارفون بينهم قائلين او يقولون وذلك فالحال ليس الا هذا المقدر دون
المذكور وانما المذكور معموله فتسامحوا في جعلهم الحال اياه لتلك العلاقة ولم يجعله حالا من ضمير يحشر
كما جوزه ابو حيان للزوم الفصل بين الحال اياه بتلك العلاقة ولم يجعله حالا من ضمير يحشر كما جوزه ابو البقاء
حيان للزوم الفصل بين الحال وذيها لكن يجوز ان يكون حالا من مفعول يحشرهم على تقدير يكون
يتعارفون حالا فيكون هناك ثلاث احوال مترادفة قوله بتقريب تفسير له ان الاراءة بصرية
لا قلبية ولذلك لم تتعد الا الى اثنين قوله كما اراه يوم بدر يريد ان الواقع من الشرطين هو الاول
فان الموعد بدر وقعت بعد نزول الآية بمكة قوله فذكره في الآخرة الظاهر تفسير المرجوع بنتيجة نظيرها

بتقدير القول

سيذكره من ذكر الشهادة وارادة المجازاة ويحتمل ان لا يكون تفسيرا له بل توزيعا عليه ليتم الكلام الاول
اوجه ولكن ان ترجح الثاني بما سنعرف عليه قوله وجواب نتوفينك محذوف يريد ان ههنا شرطين
لها جوابان وان المذكور جواب الثاني وجواب الاول محذوف واعترض عليه بانه لا حاجة اليه لان
المذكور صالح للجواب عن الشرط وما عطف عليه وعلى هذا يكون حاصل الكلام التقدير نعذبهم في الآخرة
وما نريكه في الدنيا لا يقتضي تخفيف عذابهم في الآخرة وبالجملة المقصود في امثاله التسوية بين
الامرين في وقوع شيء على تقدير تحقق كل منهما والاخبار بعدم اختصاصه باحدهما وبهذا
البيان اندفع الجواب عنه بان كون الرجوع اليه لا يترتب على اراءة بعض نعدهم فلهذا قدر له
جوابا ولم يجعل المذكور جوابا عنهما ووجه الاندفاع ظاهر على ان وجوب كون الشرطية بالنظر
الى كل من المعطوف والمعطوف عليه لزومية ممنوع ثم لا يجوز ان يكون بالنظر الى احدهما اتفاقية
كما اذا قلت ان اهنتني واكرمتني اكرمتك ولو سلم فقد يكون اللزوم بحسب اعتبار المتكلم
لا بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الواقع فتأمل قوله منه فذاك اي فهو المقصود فذاك او فذاك مطلوبك
وحذف المبتدأ والجزء في جواب الشرط كثير وقيل الجواب هو المذكور بدون تقدير شيء حتى يعترض عليه بان فذاك الحكم
متحقق ليس فيه لبسا وكذا ينعقد منه جواب شرط قوله ولذلك رتبها على الرجوع بثم يعني ان كونه شهيدا
على ما يفعلون مترتب على رجوعهم اليه لا متأخر عنه فضلا عن كونه مجازاة والمجازاة وكذا اداء الشهادة
متأخرة عنه فيحمل على احدهما بجعل الكلام مجازا لا يرد عليه ان المجازاة متقدمة على ارادة القول او مجازا مابا و
وقد فسر الرجوع اليه بارادة القول كما تقدم فكيف يعطف على ما يراد به المجازاة على ما يراد به ارادة القول
الذي هو نفس المجازاة بجملته ثم فذاك الذي يرجح كون ما فيه ذكره توزيعا لا تفسيرا هذا وقد يجعل ثم للترتيب
الاخبار لا لترتيب التفصيل في انفسها كقولك فلان عالم عاقل ثم هو جواد وقد يجعل للتراخي في الرتبة
يعني ان هذا اعلى مرتبة من ذاك ولم يلتفت اليها المصنف لقلة الربط فيها وكالة فيما ذكر ولان شهادة الله
بما ذكر على مدى لا يتعلق بالشرط المذكور فلا يعطف على جزائه وعطفه على الجملة الشرطية يخلف
مستغنى عنه قوله فكذبوه تفسير له ان في الكلام ايجازا بالحذف بقرينة قضي بينهم وان الكلام بحسب المحذوف
فكذبت طائفة وآمنت اخرى فاحتيج ان يكون معنى بينهم بين الكل ويكون معنى القضاء بالقسط انجاء
الرسول والمؤمنين واهلاك المكذبين مع صحة المعنى والتوصل الى من آمن منهم والجائهم لتعليل الحذف

قوله وقيل معناه لكل امة يوم القيمة اي فعلى هذا يكيف فاذا جاء رسولهم باقيا على معناه
الاستقبالي من غير حاجة الى تقدير فكانوا ولا الى تقدير فكذبوه كما في المعنى الاول الا ان قوله
ويقولون متى هذا الوعد يقوي المعنى الاول ومن المتصدين لتفسير الزاوي من قال وهم لا يظلمون
بالعقاب في الاخرة بعد العذاب في الدنيا لانه جزاء سيئاتهم والتعذيب في الدنيا لا يكفيه مكفرا
في حق الكافر ثم قال وعلى هذا هو تاسيس لا تاكيد لما قبله فالواقف اصاب الحق بخلاف ما قيل
معناه لكل امة يوم القيمة رسول تنسب اليه فاذا جاء رسولهم الموقف الى آخر ما نقله ثم قال
فانه في تعميق التاكيد فالعاطف يكتف واقعا بين الشيء وطابه انتهى كلامه وانت خبير بان
ما اختاره خلاف الظاهر وما ذكره من حديث التاكيد فليس بذلك لان المراد بالقضاء بالقسط
عذاب الكافر وانجاء المؤمن فقضية الحكمة ونفي الظلم نفي عقاب الكافر بما يزيد على جرمه
وقد سبق مثله قوله فكيف املك لكم اي فكيف املك لكم شرا اعتبر هذا في تتميم الكلام
ليحصل به ارتباط الجواب بالسؤال يعني لا املك لنفسي شيئا من الضر والنفع فعدم ان
املك لكم اولى لان من لم يملك لغيره شيئا قد يملك لنفسه من غير عكس وانما نفي ان يملك لنفسه نفعا
مع انه لا دخل له في المطلوب بطريق الاستطراد ولئلا يتوهم اختصاص هذا النفي بالضر
قوله ان املك الخ يعني ان هذا الاستثناء يحتمل الاتصال بان يقصد اخراجه عن الحكم المذكور
والانقطاع باثبات حكم اخر له وخصه الزمخشري بالثاني لان الاول لا يجعله الكلام بل لانه لا يناسب
المقام لان كمال الرد لطلبهم استعجال العذاب بان يقال ليس هذا بيدي بل هو بيد الله وان ما
شاء الله فهو كاين لا بانه لا املكه الا ما تقدر مشيته تعالى لان فيه اعترافا بتمكنه في الجملة وتفوه
المصنف بجوزه بان احتمال الوجهين وانما قدم كونه متصلا لانه اتم بالبيان لا لرجحانه قوله
لا يستأخرون ولا يستقدمون يريد ان صيغة الاستفعال بمعنى التفعل وجوز في الاعراف بقائه على
اصله حيث قال اولا يطلبون التأخر والتقدم ثم قوله تعالى ولا يستقدمون استئناف اخبار وليس معطوف
على لا يستأخرون حتى يرد عليه انه لا يتصور التقدم بعد مجيء الاجل فلا يقع في نفيه وكذا الى تتوقف
فائدة المبالغة في انتفاء التأخر لانه لا قرينة ونظمه في سلكه اشعارا بانه بلغ في الاستحالة الى مرتبة
التقدم فيستحيل هو كما يستحيل التقدم فقضيته للتقدير لا الى وان امكن وذكر في نحو هذا هو التزما براوه

بصيغة

بصيغة الاستفعال يعني انه بلغ في الاستحالة الى حيث ينبغي طلبه كما ينبغي طلب المستعد وقد
يؤول العطف بالحمل على المقارنة نظير قولهم جاء الشتاء واذا قرب اوانه قوله تعالى
ارأيتم ان اتاكم عذابه اعلم ان ارايت قد تستعمل بمعنى اخبرني كما في هذه الاية فهو منقول
اما من ارأيت بمعنى ابصرت او من رأيت بمعنى عرفت وكلام الزمخشري يشعر بهذا في رر
موضع من كتابه وبذلك في موضع آخر منه فاذا قلت ارايت زيدا ما صنع فكانك قلت
قلت له ابصرته وشاهدت حالة العجيبة او اعرفتها اخبرني عنها فهو لا يستعمل الا في الاخبار
عن حال عجيبة لشيء ثم وجه النقل انه لما كان العلم بالشيء سببا للاخبار عنه او كان رر
الابصار به طريقا الى احاطته علما والى صحة الاخبار عنه استعملت الصيغة التي لطلب
العلم او لطلب الابصار في طلب الخبر وكونه منقولا تجاوز هو الذي اختاره الرضي
وقال ابو حيان ان العرب تضمن ارأيت معنى اخبرني وانها تتعدى اذ ذاك الى مفعولين
وان المفعول الثاني اكثر ما يكون جملة استفهام ينعقد منها مع ما قبلها مبتدا وخبر كقولهم
ارأيت زيدا ما صنع اي اخبرني عنه ما صنع وقبل دخول ارايت كان الكلام زيد ما صنع
انتهى وفي شرح الرضي قد يؤتى بالمنصوب الذي كان مفعولا به نحو ارأيت زيدا ما صنع
وقد يحذف نحو ارأيتكم ان اتاكم عذاب الله وكم ليس بمفعول الخ قال ولا بد من استفهام
ظاهر او مقدر بعد ارايت يبين الحال المستخبر عنها ولا محل لها من الاعراب لانها مستانفة
لبيان الحال المستخبر عنها كانه قال المخاطب لما قلت ارايت زيدا اخبرني عن اي حال من احواله
فقلت ما صنع فهو بمعنى قولك اخبرني ما صنع وليست الجملة المذكورة مفعولا ثانيا لارايت
كما ظن بعضهم انتهى كلامه فتلخص ان في ارايت بمعنى اخبرني قولين النقل والتضمين
فعلى الاول لا يكون للجملة الاستفهامية بعدها محل وعلى الثاني يكون في محل النصب على انه
مفعول ثان له لعدم ابطال اصل المعنى بتضمين معنى آخر واما زيدا في ارايت زيدا ما صنع على
القول الاول فهو اما منصوب بنزع الخافض لكونه مخبرا عنه او باق على وصفه الاول قبل النقل فتامل
قوله وقت بيات جعل انتصاب بياتا على الظرف فقط وجوز في سورة الاعراف انتصابه على
المصدر ايضا لانه بمعنى التبييت وعلى الحال اي بائتا او مبيتين وهذا ما يلتفت الى شيء منها لان انتصاب

ما عطف هو عليه وهو نهارا على الظرف لا غير قوله واشتغال نوم وقع بهذا العطف ان يقال المقابل
للنهار هو الليل لا وقت البيات منه اي وقت التبييت الذي هو الاغارة ليلا ووجه الدفع ان التقابل
بين الليل والنهار ليس الا انسب بالمراد من الاشتغال بالنوم والاشتغال بطلب المعاش اي زمان الغفلة
منهما لكون الهلاك في زمان الغفلة افظع وهو في الليل زمان النوم والاستراحة وفي النهار قبيل منتصفه
فكيف المراد بالنهار ههنا ذلك الوقت منه لا كله بقرينة المقابلة وقد يقرر بوجه آخر وهو ان المقابل
للنهار وان كان هو الليل الا انه اريد ههنا الاشعار بما ينبئ عن النوم والغفلة وكونه الوقت
الذي يبيت فيه الرجال للعدو اي يغتنم فرصة غفلته ويبيح خصوص الليل هذا المعنى ولا يهتدي الى
ذلك شهرة ان النهار بالاشتغال بالمكاسب ومصالح المعاش حتى يحسن الاكتفاء بدلالة الالتزام
كما في النهار ومبنى هذا الوجه كما ترى على كون المراد بالبيات تمام الليل وكذا بالنهار تمامه لا البعض
منهما قوله اي شيء من العذاب يستعجلونه اختار الكشاف من وجهي الاستفهام وصنعت لكن تقدير الضمير الاول لم
وجه لعدم الحاجة اليه لكون ماذا في محل نصب على انه مفعول يستعجلون ولهذا رجح بعضهم هذا الوجه
ههنا لعدم الحاجة فيه الى تقدير الضمير بخلاف الوجه الآخر ومنهم من لم يجوز الوجه الآخر لفقدان العائد
الى الموصول وانما افضى منه النحويون تصريحهم بجواز حذف العائد المفعول واجيب منه جواب البعض
عنه بان العائد موصوف وهو الضمير المجرور في منه لعدم صحته دراية ورواية بل هو العذاب كما ذكره
المصنف وقيل هو لله ولا يخفى ضعفه ثم التنكير في شيء يحتمل الافراد والنوعية ومن للتبعيض ويحتمل
البيان بمعنى اي شيء من الاشياء وهو العذاب يستعجلونه قوله وكله مكروه لا يلائم الاستعجال الخ
ان استعجال هذا الطريق انما يلائم كون الاستعجال على حقيقته وقد صرح بان مقصودهم معنى
هذا الوعد هو الاستبعاد والاستهزاء فمعنى الرد على التجاهل وحمل الكلام على الظاهر على طريقة
الاسلوب الحكيم ثم الزمخشري جوز كون معنى الكلام التعجب فقال الكناية فيه اي شيء هو شديد يستعجلون منه
فجعل التنوين للتهويل والتعجب متعلقة انما يلتفت الى المعنى لا قبيل لماذا يستعجلون متعلق بارأيتم وهو
استخبار فكيف يكون ماذا للتعجب لكن رد عليه بانه لم يرد ان قصد المتكلم بهذا الاستفهام هو التعجب حتى
ينافي كونه للاستخبار بل اراد ان المخاطب اي شيء هائل متعجب منه بمعنى انه يتعجب منه ومن نفسه لكل
من رآه او سمعه هو العذاب يستعجلونه قوله وهو متعلق بارأيتم تعبير عام شامل لكل من وجهي التعلق

الفاضل هو العلامة الشيرازي

في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى قل ارأيتكم ان اتاكم عذاب الله

اعني تعلق المفعولية او البيان لكن كلامه في سورة الانعام يشعر بكون مختاره التعلق على الوجه الاول
لدلالة على انهم مجرمون والجملة انه لا حاجة الى هذه الدلالة لظهور كون العذاب الموعود لهم مخصوصا بجرمهم
وانما يحتاج اليها لو كان العذاب للموعود لبعض الناس على الاطلاق وليس كذلك نعم لو فرضنا ان العذاب لهم
ليس لجرمهم بعد ان كانوا مجرمين كان ينبغي لهم ان يفزعوا من مجيئه لا ان يستعجلوه فعلم ان استعجالهم
ليس الا لكون العذاب المستعجل لهم غير قائم بل فايت الاظفار وتجبرهم وقدمهم بانهم مجرمون
قوله وهو تنديم على الاستعجال او تعريف اخطائه فهذا الشرط مع جوابه المحذوف لما كان متعرضا لكونه
الاستخبار ومتوسطا بينهما على سبيل الاعتراض وما كان في هذا الاستفهام تنديم لهم وتجهيل قدر الجواب
بما يناسبهما ولا مانع من تقديرهما معا ولا من تقدير غيرهما مما يناسب المقام ولكن ان تقدر الجواب من جنس
المذكور وهو ماذا يستعجلون منه نظيرا ما في انت ظالم ان فعلت فلانا وانا اكرمك ان شاء الله
اي ان فعلته فانت ظالم وان شاء الله اكرمك اي اكرمك قوله ويجوز ان يكون الجواب ماذا اعترض
عليه بان جواب الشرط اذا كان جملة استفهامية يجب فيه الفاء وان ما ذكره من المثال مصنوع وليس
من كلام العرب وبان استعجال العذاب انما يتصور قبل اتيانه فكيف يترتب هو عليه وبان الجملة
الشرطية لا يصح تعلقها بارأيتم لخلوها عن حرف الاستفهام مع وجوبه كما صرح به واجيب عن الاول
بانه لم يرد ان ماذا في النظم هو الجواب بل هو مثل ما حذف منه المقدر بالفاء فهذا هو الذي لوح هنا
اليه آنفا ولا يخفى انه يأباه قوله ويكون الجملة متعلقة بارأيتم وعن الثاني بان انكار الاستعجال
حينئذ بمعنى نفيه وانه لا يعني نفي انبغائه ونفي استعجال العذاب يترتب على اتيانه ويكون
المقصود النهي عن الاستعجال والتنبيه على ان استعجال ما هو كائن في وقته ليس من شأن العاقل
وبانه لا شك ان زمان الاستعجال بالنسبة الى اتيان العذاب ماض فيجعل ثم من تقديره تعلقوا الجزاء
الجواب شرطه لان الاستعجال الكائن لا يترتب على اتيان العذاب وبان المراد باتيان العذاب
مشارفته فامر الترتيب حينئذ ظاهر وعن الثالث بان كلمة الاستفهام مقدرة والمعنى
ارأيتم ان اتاكم عذابه ماذا يستعجل منه المجرمون ولا يخفى ان الكل تكلف
لا يناسب بلاغة القرآن قوله او قوله اثم اذا ما وقع آمنتم به اعترض عليه ايضا
بان الجملة الاستفهامية لا تقع جوابا للشرط بدون الفاء وبان كلمة ثم عاطفة ولم يسبق

شئ يصلح ان يعطف هو عليه ولا بتقدير شئ يعطف هو عليه لان المعطوف على شئ لا يقع جواب شرط
واجيب عنه بان ثم ههنا ليست للعطف بل لمجرد الربط كالفاء فانها في الاصل للعطف وتدخل على الجزاء
لافادة الترتيب فكذلك ثم فكانه قيل ان اتاكم عذابه افاذا وقع آمنتم به فتامل في قوله اذا ما وقع
ح اما للشرط او لمجرد الوقت فعلى الاول يكون تكريرا لقوله ان اتاكم عذابه وعلى الثاني يكون
تاكيدا وعليهما يكون جواب ان اتاكم في الحقيقة هو آمنتم اما على الثاني فظ واما على الاول فلانه لكونه
تكريرا له كان جوابه جوابا له حقيقة فلم يعتبر فيه الا مجرد دلالته على الزمان ولهذا قال في تقرير
المعنى بعد وقوعه فلم يعتبر الا اذا فيه وجعل آمنتم به جواب ان اتاكم عذابه فلا يحتاج الى
تقدير آمنتم به جوابا له قبل اذا وليس المذكور تفسيرا له كما توهم ولم يات بحرف الاستفهام
في تقرير المعنى لكنه يعتبر معناه في الشرط كما صرح به الزمخشري وهذا دليل على ان آمنتم جواب
له في المعنى وما لم يات بها لم يات بكلمة ثم التي هي للربط فان قلت قوله في تقرير المعنى آمنتم به
بعد وقوعه وقوله ودخول حرف الاستفهام على ثم لانكار التاخير صريح في اعتبار معنى
ثم فلم ينسلخ عن معناه الاصلي وقد علمت انها ههنا لمجرد الربط بمنزلة الفاء فما وجهه قلت
البعدية المذكورة في كلامه مستفادة من ترتيب الجزاء على الشرط ههنا فان المراد بايمان القوم
ايمانكم بالامارة لان المراد انكم تكونون امنتم بعد وقوع الامارة والمراد بدخول حرف الاستفهام
على ثم دخولها على نفس الشرط اي لا على الجزاء وهو آمنتم فانه يفيد انكار تاخر الايمان عن اتيان
العذاب الحاصل من ترتب الجزاء على الشرط لا عن ثم كيف والتاخر الحاصل منه انما هو لمجموع الشرط
والجزاء عما تقدمه لا تاخر الجزاء عن الشرط فقد ظهر مما قررنا ان تصوير المعنى الى قوله لانكار التاخر مسوق
على الوجه الثالث واما على الاولين فكلمة ثم على اصل معناها من كونها للعطف مع التراخي والمعطوف عليه
مقدر والمعنى انكم قبل اتيان العذاب ثم اذا ما وقع آمنتم به او المعطوف عليه هو الجملة الشرطية
المتقدمة وكلمة ثم للاستبعاد وقوع الايمان بعد وقوع العذاب هذا وقال بعض شراح الكشاف
جزاء الشرط الثم اذا ما وقع على طريقة وقوع الاستفهام جزاء الشرط ولا حاجة الى كون
كلمة ثم استعارة من العطف كما نقل عنه ما قيل لجواز دخول الهمزة على حرف العطف على طريقة تقدير
المعطوف عليه بعدها فتقدير الكلام ثم اذا ما وقع ولا يحتاج الى تقدير القول اي يقال الآن اذ اذا ما وقع آمنتم

جبر

وانت جبير بانه ح لا يرتبط الجزاء بالشرط ولا يستقيم المعنى الا بتقدير القول وايضا قوله في
تصوير المعنى ان اتاكم عذابه بادخال الهمزة على الشرط ينافيه وهذا من متشابهات هذا الكتاب
قوله اي قيل لهم اذا آمنوا بعد وقوع العذاب الآن آمنتم به فيكون الآن منصوبا على
انه ظرف لآمنتم المقدر لا بآمنتم المذكور لان مقتضى الاستفهام الصدارة فلا يعمل
ما قبله فيما بعده قال ابو حيان وفي اللوائح قراءة طلحة آمنتم به الآن بوصل الهمزة من غير همزة
الاستفهام بل على الخبر فيكون نصبه على الظرف من آمنتم به المذكور انتهى فعلى هذه القراءة يقدر
بعد قوله اذا ما وقع آمنتم به الآن فيكون جوابا لاذا او عاملا فيه قوله تكذيبا واستهزاء فيتبع
بهذا المرتبط بما قبله وقد يجعل الاستعجال كناية عن التكذيب فيتغير تشنيعا بتكذيبه لكون الاستعجال
من روادف التكذيب وفائدتها استحضار تلك الحالة الشنيعة لهم قوله جزاء الكفر و
ذكر المعاصي مع انه لا دخل لها في عذاب الخلد اشارة الى ان للمعاصي دخلا في تعذيبهم
ه خلافه تعذيبهم من جهة الكيف فاما ان ينتفي ما بازاء المعاصي كالمؤمن اولا تبعا للكفر والظاهر
الاول فيحمل نفي تخفيف عذابهم المدلول لبعض الآيات على نفي تخفيف ما في مقابلة كفرهم قوله او الا
النبوة نوقش فيه بان اثبات النبوة بالقسم مع منكرها لا يتمشى فالوجه هو الاول او الضمير للقرآن
او العذاب والجواب ان الغرض ليس اثباتها بل كون هذه الدعوى جدا لا هزلا وقد يقال ان الناس طبقات
منهم من يقتنع بمثله كما في قصة اعرابي سأل عن نبوته فقال نعم فقنع به الاعرابي قوله تقول
ظاهره كون هذا تفسيرا لاحق هو لا تعريفا عليه والا لقال فتقول بالفاء وقد يرد عليه ان
القول بجد لا يقتضي كون المقول ثابتا متحققا في نفس الامر مع ان الظاهر كون السؤال عنه
كما يدل عليه تلقينه الجواب بانه لحق اي كائن وثابت وكذا قوله وما انتم بمعجزين وحمله على انه
لحق وما انتم بمعجزين في اعتقادي خلاف الظاهر الا ان يحمل على انه خبر بعد خبر اي احقا تقوله
بجد بناء على الوجه الاخير في اعراب احق هو لكن الظاهر كون ما ذكر تفسيرا على الوجهين مع ان المختار
هو الوجه الاول بدليل تقديره فتامل قوله والاظهر ان الاستفهام على اصله يعني حقيقة الاستعلام
وقد يقال لما كان زعمهم الجزم بالبطلان لم يكن الاستفهام على حقيقته بل لما يليق بحالهم من الانكار
والاستهزاء ولا يخفى ان هذا انما يتوجه ان لو كان القائلون هم المذكورين واما اذا كان غيرهم كما اشار

اليه بقوله قاله حيي بن اخطب فلا لان المناسب للافاق حقيقة الاستعلام ورد اسناد الفعل الى
ضمير الجمع من قبيل اسناد فعل البعض الى الكل والمراد حيي ومن جاء معه من اتباعه وقد يناقش
ايضا في قوله لقوله ويستنبؤنك بان هذا الاستنباء زعم منهم فلا يدل على مدعاه وكذا
اي تقول اراد باصل الاستفهام بانه لا يكون على وجه الاستهزاء والمقصود نفي ان يكون للانكار
فانه يخرجه عن معنى الاستعلام فيندرج فيما ذكره بحذافيره قوله ويؤيد انه قرئ االحق هو
بهمزة الاستفهام والتعريف باللام قوله فانه تعريض بانه باطل بني هذا على ما ذكره صاحب
الكشاف في التعابير من ان المعرف باللام سواء كان مسندا او مسندا اليه يفيد قصر المسند اليه
على المسند قصرا اضافيا على عكس المشهور المذكور في المفتاح وغيره فمعنى الحق هو انه حق لا باطل فاذا
دخل عليه حرف الاستفهام يكون فيه تعريض ببطلانه وهو يستلزم التعريض باستبعاد حقيقته كما لا يخفى
وهو يؤيد كون الاستفهام في احق هو للانكار وفي الكشاف ان القراءة باللام لتضمنه التعريض
بانه باطل او خارج الاستهزاء وان من القراءة بالتنكير وفيه ان الامر بعكس هذا لان كمال الاستهزاء
انما يحصل فيما الوام الكمن فيه بتجويز البطلان فتامل قوله واحق هو مبتدا لكونه صفة واقعة
بعد الف الاستفهام رافعة لظاهر وحق وان كان مصدرا في الاصل الا انه ههنا بمعنى ثابت
قوله او خبر مقدم وانما قدم لضرورة ان يلي المسئول عنه الهمزة فهو فارغ من هذا الوجه لا لغرض الى
حتى يفيد التخصيص ويكون فيه ايضا تعريض بانه باطل كما في قراءة الاعمش بالالف واللام مؤكدة
حصر التعريض بها قوله والجملة اي الاستفهامية على الاعراب في موقع النصب بيستنبؤنك اعلم
ان استنبا يتعدى الى مفعولين احدهما بعن تقول استنبات زيدا عن عمرو اي طلبت منه ان
ينبئني عن عمرو وكذا قاله ابو حيان فالكاف في محل نصب على انه مفعوله الاول بغير واسطة حرف
والجملة مفعوله الثاني بتقدير عن وهذا اراد المصنف ايضا وقال الزمخشري فيقولون احق
هو فعلى هذا يستنبؤنك متعديا الى واحد واقول ليس الامر كما قال بل جعل الكلام مقدرا اي
ان يستنبؤنك عن حقيته فيقولون ولم يجعل الجملة مفعولا ثانيا لان الظاهر ان يكون المفعول الجملة التي دخل عليها
حرف الاستفهام وليس هذا بصحيح لان كلمة الاستفهام تمنع ان يعمل ما قبلها فيما بعدها وجعل المجموع مفعولا
لا باعتبار المعنى كما لا يخفى وبهذا ظهر ما في قول المصنف قوله وقيل كلام الفخر فيا للقرآن فيه تعدد ولذا

[illegible]

لكونه باطل في تعريض ١٢

لم ينظم

لله در عصابة الفتهم فرايت خضل العيش في اللاوهم ذهبوا فاخلفت الليالي عنهم قوما رايت الخفكل في
عش عالانا لدهر انشد قائلا ذهب الذين يعاش في اكنافهم

[illegible]

قوله بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والايقاظ عن رقدة الغفلة فيه انه لا يصح جوابا للسائل من وجهين احدهما
انه لا يجب على الله التنبيه على جميع الطرق وقد حصله بعض ما به عليه والثاني ان وجب ذلك فالحجة عن الازلة ولا استيجاب
للعذاب فانه ايجاب قبل الشرع لا عقلا ولا شرعا وهو مطلوب الخصم والا فلا اثر لدخله سواء كان ذلك من جملة
التنبيه اولا وما قيل من انه على التجوز وما كنا معذبين حتى نبعث بعض التنبيه ولا يريد خصوص الرسول وهو
من باب خصوص اطلاق البعض وارادة الكل والكل يأباه على ذكر اشرف المجوز وهو كلمة يجب صون كلام الله تعالى عنه
عنها وجعل الحجة العقل رسولا باطنا لا يلائم استعمال القران فلا وجه الا الاذعان لما هو الحق م كشف

ثم انك ايها الولد العزيز قد كنت اية ان الله لا يغفر ان يشرك به وعقبها اية وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ثم سئلت عن حال الذين وجدوا في زمن الفترة وماتوا فيها ولم تبلغهم دعوة نبي من الانبياء
فلهما من ذلك انك استشعرت تعارضا بين الايتين وحصل لك تردد في حال هولاء اهل يعذبون بما صدر
عنهم من الشرك وسائر المعاصي ام لا فنقول الشرك في الاية الاولى بمعنى الكفر عبر به لان
اكثر كفرة العرب كانوا مشركين ولان الكفر على ما ورد في الحديث كله ملة واحدة فماذا بعد الحق
الا الضلال والكفر خلاف الايمان وهو عندنا معاشر الكلام اهل السنة والجماعة عدم تصديق الرسول
ولو في بعض ما تحقق مجيئه به ضرورة وذلك انما يكون فيمن شاهده او قرب عهده بالتواتر خروجه وصفته ومعجزاته
الخارقة للعادة فمن لم تبلغه الدعوة كهولاء المذكورين لا يطلق عليهم اسم الكافر فلا يشملهم الحكم بعدم
المغفرة الواردة في الاية الاولى لانه معذور غير مكلف ولا محكوم عليه اذ لا تكليف على العاقل
ولا حكم سوى الشرع عندنا خلافا للمعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين فانه لا شرع
ولا حكم من الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة واذ لا وجوب ولا حرمة
فلا تعذيب اصلا لا بترك شيء ولا بفعل شيء فبالجملة اهل الفترة محقوقون بالمؤمنين لا يعذبون كما
صرح به ائمة الحق في مواضع عديدة من كتبهم وبالغ في الردع من خالفه وشنع عليه ابلغ تشنيع و
لخص الكلام في بعضها بما حاصله والذي عليه الاشاعرة من اهل الكلام والاصول واكثر اهل السنة
والجماعة يعني الامام الشافعي منهم ان اهل الفترة لا يعذبون وانه لا يجب شيء ولا يحرم الا بعد ارسال الرسول اليهم
وقطع اعذارهم باتمام الحجة عليهم ولله الحجة البالغة قال الامام حجة الاسلام في كتاب التفرقة
بين الاسلام والزندقة اكثر نصارى الروم والترك في هذا الزمن تشملهم الرحمة فانهم ثلاثة
اصناف صنف لم يبلغهم اسم محمد اصلا فانهم معذورون وصنف بلغهم اسمه صلى الله عليه وسلم
وصفته وما ظهر عليه من المعجزات وهم المجاورون لبلاد الاسلام والمخالطون بهم وهم الكفار
المخلدون وصنف ثالث بين الدرجتين بلغهم اسم محمد ولم تبلغهم صفته بل سمعوا منذ الصبى
ان كذابا ملبسا اسمه محمد ادعى النبوة كما سمع صبياننا انه يخرج في اخر الزمان كذاب يقال له
الدجال يدعي الالوهية فهولاء عندي في معنى الصنف الاول اذ لم يسمعوا صفته بل سمعوا اضداد صفاته
وهذا لا يحرك داعية النظر والطلب انتهى كلامه ومعنى شمول الرحمة اياهم انهم لا يعذبون بسبب عدم الايمان
بنبينا فلو عذبوا فانما يعذبون بعصيانهم في دينهم الذي هم وابائهم عليه من بينهم وان كان يحتمل
ان لا يعذبوا اصلا لان دينهم الاصلي قد نسخ فلا يعمل باحكامه بل لا يجوز العمل بها فيسقط
عنهم تكاليف ذلك الدين ولم يصل اليهم احكام الدين الجديد المحمدي هذا والسلام على من اتبع الهدى
لمولانا صبغة الله بن ابراهيم بن حيدر ... في دار ... دام ظله العالي

قوله والتغليب للايجاز والمبالغة والتعليل هذا الكلام منه رحمه الله لايجازه والغازه صار معركة
الاراء ومطرح الافكار في الاقطار وصعب حله على من بلغه من علماء القرى والامصار واكثرهم
ذهبوا الى ما ذهب اليه الجمهور ان التغليب لاصحاب السعير على اصحاب جهنم فانهما متغايران تغاير السعير و
جهنم على ما يظهر من مقابلتهما في قوله تعالى واعتدنا لهم عذاب السعير وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم مع ان
المص حيث قال من الشياطين وغيرهم اشار الى اتحادهما فان معناه والمفهوم منه على ما مر ان عذاب
السعير ليس مخصوصا بالشياطين على ما يوهمه قوله تعالى واعتدنا لهم عذاب السعير بل يعمهم وغيرهم
على ما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يكن سعير الشياطين عين جهنم لما كان لهذا التوهم مجال كما لا يخفى
وايضا قوله تعالى ما كنا في اصحاب السعير على ما فسره به المص من عدادهم ومن جملتهم صريح في ان كل فوج
من الكفرة من جملة اصحاب السعير وهذا يدل عليه ايضا قوله تعالى انا اعتدنا للكافرين سلاسل واغلالا
وسعيرا وغير ذلك من الايات على ما يظهر بالتتبع يشعر بتغايرهما وذهب بعضهم
الى ان قوله والتغليب اشارة الى التغليب المذكور في النظم وانت خبير بظهور بطلانه وقال
بعضهم ان التغليب في كونها وسوق كلام المص يكذبه وقال بعضهم انه في قلنا وبطلانه ايضا ما قلنا
ومنهم من اخطا وغير عبارة المص وحكم على ما في بعض نسخ التفسير والتغليب خطأ وقال ولو حرره
لكنت لا يحتمل المقام ايرادها وابطالها ثم الاكثرون منهم تشبثوا في بيان الايجاز والمبالغة
والتعليل بما لا يوافق قواعد القوم وبالجملة لم يصل الينا ممن قبلنا من العلماء ولا ممن في عصرنا
من الفضلاء ما يكشف القناع عن وجه المخفي ويزيل اشكال هذا المحل ولعل هذا لكون الامور
مرهونة باوقاتها فنرجوا ان ناتي فيه بتوفيقه تعالى بما ينفع الطالبين ويثبت اقدام المتوقفين فان
كلا ميسر لما خلق له اقول تقرير الشروع في المقصود ينبغي ان يعلم ان سحقا وبعدا ونحوهما من مصادر
موضوعة موضع افعالها وهي افعال مع جملة المصادر التي قال سيبويه انها نصبت بافعال لا يستعمل اظهارها
صرح به صاحب الكشاف عند قوله تعالى في سورة المؤمنين فبعدا للقوم الظالمين وان اللام في قوله لاصحاب السعير
بيان لمن اخبر عنه بالسحق كما في نظيره من قوله تعالى فبعدا للقوم الظالمين واذا تمهد هذا فاقول
معنى قوله فسحقا لاصحاب السعير سحق الاصحاب السعير على ما اشار اليه المص رحمه الله فتفسيره بعد كما صرح به صاحب
الكشاف في نظيره حيث قال ومعنى بعدا بعدوا ولما كان اصحاب السعير مجموع افواج الكفرة كان سحقهم
معنى واحدا اشتمل على ما حقه صيغة الماضي وهو سحق الفوج الملقى في جهنم المعترفين بذنبهم المحقق سحقهم
بالالقاء فيها وعلى ما حقه صيغة المستقبل وهو سحق سائر الافواج الغير المتحقق سحقهم بالالقاء بعد
فعبر عن المجموع بصيغة الماضي تغليبا للموجود على المترقب الوجود وذكر من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء على

الكل على ما صرح به السيد الشريف قدس سره ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة الذين يؤمنون بما انزل اليك فان
المراد بما انزل القرآن باسره والشريعة عن آخرها عبر عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقبا تغليبا
على ما لم يوجد وتنزيلا للمنتظر منزلة الواقع وقوله تعالى انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى فان الجن
ما سمعوا جميعه ولم يكن الكتاب منزلا وله نظائر اخر في القرآن ذكرها صاحب الكشاف والاكثار
فيه حيث انه عبر [illegible] واذى يحق جميع اصحاب السعير بهذه العبارة وبصيغة واحد فلو لم
يكن التغليب لاحتاج التعبير والتادية الى عبارة اكثر من هذه العبارة وبصيغ مخالفة وهو ظاهر
والمبالغة من حيث انه جعل المعدوم المترقب الوقوع موجودا متحقق الوقوع وهذا ايضا ظاهر
والتعليل من حيث انه جعل كونهم اصحاب السعير علة لسحقهم كما في نظيره من قوله تعالى فبعدا
للقوم الظالمين حيث جعل كونهم قوما ظالمين علة لبعد على ما صرح به المصنف ولو لم يكن التغليب
لما كان سحقا لهم الى الملحق المعترفين فلم يثبت التعليل والدليل على كون مراده رحمه الله من التغليب
ما ذكرناه سبق كلامه حيث ذكر اولا قوله تعالى فسحقا لاصحاب السعير ثم فسر قوله تعالى فاسحقهم
الله سحقا ثم قال والتغليب للايذان وياتي هذا السوق ان يصدر عن كون التغليب فيما قبل قوله فسحقا لكون
اصحاب السعير وقد عرفت حاله فلم يبق السبر والتقسيم الا ما قلنا وعليك بالتحري والانصاف
وترك الجدال والاعتساف والله الهادي الى طريق الصواب واليه المرجع والمآب
حسين چلبي

تحقيق في سورة الشورى

وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا كلاما خفيا يدرك بسرعة اه بيضاوي
قوله كلاما خفيا اقول بعد ما فسر الوحي بالكلام الخفي نوطئة للرد على صاحب الكشاف بترتبه تبيان
التكليم على معناه الحقيقي اعني توجيه المسموع نحو الغير وجابه بخصوص الادراك بما يكون بجنس
السمع احترازا عن الالهام والمنام وما يقع في المنام عنه لئتم ما ذكره فيما ياتي من ان عطف قوله من وراء حجاب
على هذا الشق يخصه بالمشافهة فالآية دليل على جواز الرؤية لا على امتناعها اسالما عن المنع
لا مانع من كونه مسموعا مع عدم تركبه من حروف مقطعة تتوقف على تموجات متعاقبة لما
حققه الشيخ الاشعري رحمه الله من جواز سماع الكلام النفسي الذي هو من صفاته قياسا على رؤية
ذاته في الآخرة بلا كم وكيف ولا مقابلة او في جهة وقد ذهب اكثر اهل السنة والجماعة الى ان سماع
موسى عليه السلام في الطور كان الكلام القديم بجميع اعضائه ومن جميع الجهات على طريق خرق العادة ولذا خص بوصف
الكليم اذ لو لم يكن ذلك التشريف من جنس الاصوات والحروف واما اذا لم يكن من ذلك الجنس فتعلق الاسماع
به لا احتياج الى بيان ثم اثبات السرعة التي قدرت بلمح البصر يحتاج الى منع توقفه على التموجات كيف لا وليس
اسباب الوصول الى المستمع منحصرة لدى قدرته تعالى في الهواء وتموجه او على منع تعاقبها كما هو الحق من سماع
الاصوات المتعاقبة المختلفة الواردة معا على السامع دفعة والترتيب ان كان لا لازمه لافادة المعاني
لكن يمكن ان يخلق الله في السامع علما ضروريا به فالنص على الاول يستلزم تركبه من الحروف المقطعة
وعلى الثاني يتوقف على التموج وعلى الثالث يتعاقب تلك التموجات رزقنا الله تعالى لقاءه في الجنان
وسماع كلامه في اعلى الدرجات للمولى العلامة صبغة دام ظله سنة ١٠٩٠ في اواخره من كتابه

ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان اي قبل الوحي وهو دليل على انه لم يكن متعبدا قبل النبوة بشرع بيضاوي
ولعله دليل على انه لم يكن متعبدا النظام الذي به الايمان على ما هو المتعارف لدى اهل الشرع وهو التصديق
بجميع ما يجب اعتقاده وما يتوقف على العقل والنقل كلاهما او على آخرها فقط بشرط الاخذ من النبي في ذلك
الوقت احتمله اتباعا لم ولا ريب في انه لا يلزم من نفي هذا المجموع نفي التصديق بوجوبه وجوده تعالى وتوحيده
وسائر ما يليق به من صفات الالوهية وهذا هو الايمان المجمع على اتصاف الانبياء به قبل البعثة وذلك لم
فلا يلزم خلاف ما اجمعوا عليه كما ظن على انه نفي الاحكام بعد الاحكام والالقاء في المنام وخلق علم في القلب
حسا او استدلالا والوحي ارسال الرسول فالنبي صلى الله عليه وسلم عرف الايمان من نفس الخبر الهاما او
استدلالا والكتاب بالوحي بعد البعثة وانه عرفهما معا بالوحي بعده فليس في الآية ما يدل على ذلك والوقف
بين ما اختاره وبين ما قلنا اذ الايمان مستعمل على ما قيل في جزء معناه وعلى ما اخترناه في تمامه
للمولى العلامة صبغة الله مد ظله ابدا

سورة الملك

وهو على كل شيء قدير وهو على كل ما يشاء قدير بيضاوي

ورد وهو على كل ما يشاء اخذه من لفظ الشيء فانه في الاصل مصدر بمعنى المشيء ثم انه عدل عن عبارة الكشاف وهو على كل ما لم يوجد مما يدخل تحت القدرة قدير لعصوره لان القدرة تعم الموجود والمعدوم غير مختصة بواحد منهما وما اعتذر به صاحب الكشف من ان اختصاص القدرة بما لم يوجد لاستغناء الموجود عن المؤثر عند جمهور المتكلمين وعليه المص واصحابه واما من جعل علة الاحتياج الامكان كالمحققين من اصحابنا فلان الاختيار يستدعي سبق العدم كلام غير معقول لان جمهور المتكلمين وان قالوا بان علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث وحده او مع الامكان شرطا او شطرا لكنهم ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين وان تخصيص كل واحد من احاده بوقته لا قبله ولا بعده انما هو للفاعل المختار دفعا لما يلزم مذهبهم من استغناء العالم حال بقائه عن الصانع وذلك لان ما سوى الله تعالى جوهر او عرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا محتاجا اليه لكن بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا وما ذكره ثانيا من ان الاختيار يستدعي سبق العدم ان اراد به انه يستدعيه اعم من ان يكون ذاتا او زمانا فهو مسلم لكن ذلك لا يجديه نفعا وان اراد انه يستدعيه سبقا زمانيا فهو ممنوع على ما قرره العلامة الدواني من انه يجوز ان يسبق الاختيار سبق الايجاد على الوجود ذاتا لا زمانا ولعمري انه النظر فيه لكون العلامة صبغة الله ادام ظله

بيان لسقوط الحد في قتل قاطع الطريق بالتوبة قبل القدرة دون القتل قصاصا مع ان الحد فيه هو القتل حاصله ان ذلك معنى الحد ايضا وان غلب فيه جانب القصاص حتى لو عفى على ما قبل التوبة فعفى وقتله الامام حدا وجوبا وان تاب قبل القدرة يسقط بالتوبة وجوبه على الامام من حيث كونه حدا لا جوازه بالنظر الى الاولياء من حيث كونه قصاصا هذا هو مراده وان اوهم عبارته لايجازها خللا في ذلك من كونه بيانا لتفويض القصاص الى الاولياء فانه يرد ما شنع عليه الشيخ احمد جار به في تنبيه افرده له في كتابه المسمى بالتحفة وعده منه عجيبا من ان التوبة لا دخل لها في القصاص لانه لا يتصور بعد كونه قصاصا وجوبه وجوازه لانه اذا انظر الى الولي فطلبه جائز لا واجب مطلقا او الى الامام فان طلب منه الولي وجب والا لم يجب من حيث كونه قصاصا وان جاز ان وجب من حيث كونه حدا قصاصا بل الاول ذلك مبني على ان المتوهم من حيث كونه بيانا للتفويض المذكور وليس كذلك كما عرفت

وارادبشديد العقاب مشدده بزنة اسم الفاعل اشده اى جعله شديدا

اشارة الى دفع ما قاله النحاة من ان سيبويه رحمه الله قال اضافة الصفات لفظية

ويجوز ان تجعل محضة ويوصف بها المعارف اذا لم يتعمل الا الصفة المشبهة وشديد

منها وهذا لا يرد على مذهب الكوفيين القائلين بانها كغيرها من الاوصاف الصفات

قد تكون اضافتها محضة اما على ما ذهب اليه غيرهم بقولنا انها مؤولة باسم الفاعل فيعطى

حكمه فشديد بمعنى مشدد كاذين بمعنى موذن او الشديد عقابه بمعنى انه معرف بالالف

واللام واصله الشديد العقاب فحذفت لمشاكلة ما بعده من الاوصاف المجردة من

الالف واللام والمقدر في حكم الموجود والمراد بالازدواج المشاكلة وهي مرجحة له

والصحيح الاول لان بين الصفة لوقوعه بين الصفات واحتمال كونه بدلا وحده لا يلتفت

اليه او ابدال الجميع بدل معطوف على قوله صفات ولا يرد عليه قلة البدل في المشتقات

ولا ان النكرة لا تبدل من المعرفة ما لم توصف ولا ان تعدد البدل لم يذكره النحاة كما

قيل لان النحاة صرحوا بخلافه في الجميع ولله ما يمنع فيه كلام طويل الذيل في اول شرح الخزرجية

لا يسعه هذا المقام فان اردته فانظر فيه وقوله مشوش للنظم ارادفيه من الالباس والفصل

بين الصفات بالبدل وتنافي بغرضها فان الابدال يجعله في نية الطرح ووصفه يقتضي

انه متبوع مقصود من الكلام وتوسيط الواو بين الاولين بيان لوجه العطف وتركه فيما علاه

مع ان العطف يجري في الصفات وقوله لافادة الجمع فيه نظر لانه ان اراد لزوم اجتماعهما كما حمل عليه

كلام الزمخشري فهو نزعة اعتزالية اذ لا عفو عن الكبائر عنده بدون توبة وان اراد اجتماعهما في

الجملة فغيره كذلك والظاهر انه اراد ان بينهما اجتماع وعدم تنافي كما في العقاب والطول او

تغاير الوصفين يعني عطف لدفع توهم الاتحاد بينهما وقوله لتوقع الغلبين وهما ستر الذنب الذي

هو معنى المغفرة وقبول التوبة عنه فان موقع الاول ذنب باق وموقع الثاني ذنب زائل محو والمراد

ببقائه انه باق في صحيفته سواء لم يتب وان لم يتب ان كتب عليه فان تاب محي وكتب

له حسنة بدلا عنه التائب من الذنب كمن لا ذنب له وفيه التشبيه فيه ان كلا منهما لم يكتب عليه ذنب

والتارك للذنب مثاب كالتائب فانه يثاب بالتوبة ومغفرة ذنبه بستره وثوابه بتوبته كل منهما

بفضل الله وكرمه فلا يجب عليه مذهب اهل الحق وهذا ايضا على ما ألف كما تقدم مع انه لو خالفه لم يكن كثير

فيه ضرر لان كلا منهما نكتة مستقلة فلا يرد عليه شيء وقوله جمعهما اي جمع التوبة والمراد انه اسم جمع

افرده له في كتابه المسمى بالتحفة وغيره مما جنح في ...

القصاص لا اذ لا يتصور تقدير كونه قصاصا وجوب وجواز لانا اذا نظرنا الى

الولي فطلبه جائز لا واجب مطلقا او للامام فان طلب منه الولي وجب والا لم يجب

من حيث كونه قصاصا وان جاز ووجب من حيث كونه قصاصا حد الا ان ذلك

مبني على النظر المتوهم من حيث كونه بيانا للتفويض المذكور وليس كذلك كما عرفت

قوله فان لم يكونا شهيدين اى بوصف الشهادة وكونهما متلبسين بها بالفعل رجلين هذا هو المراد
فلا ترتب بين القيلين من الشهداء وان كان ظاهر الاية يقتضيه ابداه فى هذه الصورة اشارة الى
ترجيح الجهة الاولى على الثانية وانها ينبغى ان تختار ما تيسرت   ولكن لما كان الضلال سببا له يعنى
لما كان الضلال سببا للتذكير والتذكير مسببا عنه ومن عادتهم انهم ينزلون كلا من السبب والمسبب
منزلة الاخر لالتباسهما واتصالهما نزل الضلال منزلة التذكير فيرد السر فى هذا التنزيل الاعتناء بشان التذكير
وان كونه مقصودا من الفعل بلغ مبلغا صار بسببه المفضى اليه وان كان مهروبا عنه فى حد ذاته مطلوبا لاجله
وكانه قيل ارادة ان تذكر اه يريد ارادة الله ذلك هو المصرح به فى الكشاف فيرد عليه جعله ان تضل علة
لاعتبار العدد لان اعتبار العدد لا يكون الا من الشارع وايضا لا يخطر بالذهن شهد اعتبار العدد
لغرض التذكير بل انما يعتبره متابعة للامر فيرد عليه انه قدر فيما سبق فليشهدوا وليستشهد وكلاهما
فعل المامورين والارادة من الامر فكيف تترتب عليه وايضا المفعول له ينبغى ان يكون فعلا للمامور مثل
اضربه تاديبا واجيب بان كلا من الفعلين المقدرين بامر الله تعالى واعتباره فحقيقته امركم الله فالفعل
المعلل بها ايضا من الامر واشق منه ما التزم به صاحب الكشف وقصد المحقق التفتازانى بان متعلق
الامر والنهى قد يكون قيدا للفعل وقد يكون قيدا للطلب نحو اسلم تدخل الجنة واسلم لانى اريد لك الخير
والعلة لبيان شرعية الحكم واشتراط العدد فى المراة فيجب ان يكون فعلا للامر وقيدا للطلب وللحكم الامر به
الذى نحن   وقرا حمزة ان تضل على الشرط قال العلامة الثانى المحقق التفتازانى رحمه الله ومما ينبغى ان يتنبه
له وجه تكرير احديهما ولا خفاء فى انه ليس من وضع المظهر موضع المضمر اذ ليست المذكورة هى الناسية
الا ان يجعل احديهما الثانية فى موقع المفعول لعدم جواز تقدم المفعول على الفاعل فى موضع الالتباس
ثم يصح ان يقال فتذكرها الاخرى فلا بد للعدول من نكتة هذا كلامه طاب مقامه وتصدى بعض المحققين
من المتاخرين لبيان ما اشار اليه رحمه الله من النكتة بقوله النكتة فى التكرير انه لما كان اصل التركيب ان تذكر احديهما
الاخرى ان ضلت فلما قدم ان تضل واريد ان يعرف العلة لم يصح الاضمار لعدم سبق المرجع بخصوصه
ان تضل الاخرى لانه لا يحسن قبل ذكر احديهما فابدل باحديهما ولم يغير ما هو اصل العلة عن هيئته لانه
كان لم يتقدم عليه ان تضل احديهما ثم قال فتامل فانه لا يبعد التامل الا لمثل هذا المقام الذى يحير فيه من
هو من اعاظم الانام اقول قد تاملنا ودققنا النظر فحققنا ان النكتة التى ابرزها فى معرض وجه العدول

لا ينبغى ان تتلقى بالقبول فضلا عن ان يفتخر بها بين اعاظم الفحول لانه لو كان اصل التركيب كان فتذكر ثم
غير بالطريق المذكور الى ما هو عليه ولم يكن ما ذكره الشريف لصاحب الكشاف وكانه قيل ارادة ان تذكر
احديهما الاخرى ان ضلت تفسيرا للنظم وبيانا لما يؤول اليه حاصل معناه يتادى فلما غير التركيب
الى ما ذكر كان الواجب ان يغير الاظهار رايجه الى الاضمار ليسلم عن بشاعة التكرار اما كان يتيسر
ذلك لما كان التغيير الاول مانعا عن التغيير الثانى لكن الاولى الحاصل ان الكلام فى انه يوجد اعتبار
اظهر وارجح بحسب النظم من النظم المعجز فلم عدل عنها اليه وما الوجه فيه وهذا متجه لا يندفع بان
يقال انه وارد على اصله اذ ليس هذا نظير قول البيانيين تقديم المسند اليه لا يستدعى سببا
اذ هو وارد على اصله لان بين الاصليين فرقا لا يخفى على احد فالوجه الوجيه هو ان يقال العدول
اليه سواء كان من وضع المظهر موضع المضمر ام لا تاكيد الابهام المراد فى الامرين وتخصيصا
على تحكيم الحكم للحالات المتفاوتة عليهما فيشمل الكلام بحسب منطوقه ما اذا نسيت احديهما فذكرتها
الاخرى ثم نسيت المذكرة فذكرتها الناسية ولا يشمل الظاهر فتامل والله الموفق

تعميم صح

قوله بالرفع لان ما قبل الفاء لا يعمل فيما بعدها فبقى مرفوعا لكن توجيه الفاء فى هذه القراءة لانها
لا تدخل الجزاء الواقع مضارعا نص عليه سيبويه ولذا حمل التفتازانى بتقدير المبتدا اى فهو يذكر
القصة او الشهادة وههنا اعتراض لا يخلو عن تكلف فالاولى ما ذهب اليه المبرد من جواز دخولها
عليه فى سعة الكلام من غير تكلف كقوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه واليه ذهب الشيخ ابن الحاجب
حيث قال وان كان الجزاء مضارعا او منفيا بلا جاز الوجهان الفاء وتركها وان نقله الرضى
خلافا لمن خالفه ورجح كلام سيبويه ورد عليه بما يطلعه اللبيب لديه وان اردت جلية الحال
فارجع اليه   وابن كثير الى قوله من الاذكار لا فرق بين هذه القراءة والاولى فى المعنى لان الفعلين
كليهما ماخوذان من الذكر المقابل للنسيان قال صاحب الكشاف ومن بدع التفاسير فتذكر فتجعل
احديهما الاخرى ذكرا يعنى انهما اذا اجتمعتا كانتا بمنزلة الذكر وجه تبديعه على ما ذكره النحرير فى الكشف
هو قصوره للمعنى واللفظ لان التذكير فى مقابلة النسيان معنى مكشوف وغرض بين ورعاية العدة لان
النسوة محل النسيان لكونهما جعلهما ذكرا مجازا عن اقامتهما مقام الذكر ثم تجوزا ثانيا لانهما انما تقامان مقامه
لو لم تجعل احديهما الاخرى قائمة مقامه وبعد التجوز ليس على ظاهره لان الاحتياج الى اقتران الذكر البتة
معهما وقوله فان لم يكونا رجلين ينشا عن قصورهما عن ذكر ابعد فالتفسير بذلك مسخ للنظم المعجز
وهو من الحشو البديع   للمولى العلامة صبغة الله بن ابراهيم بن حيدر رحمه الله تعالى ورضى عنه

ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم الاية قوله فانه لا يقتضي تشاركهما فيما اضيف اليه المعطوف اه
فيه اشارة الى رد ما ذهب اليه صاحب الكشاف من ان الواو اصالة يكون يوم حنين منصوبا بفعل مضمر
لا بهذا الظاهر اي نصركم يوم حنين وموجب ذلك ان قوله اذ اعجبتكم كثرتكم بدل من يوم حنين فلو جعلت
ناصبه هذا الظاهر لم يصح لان كثرتهم لم تعجبهم في جميع المواطن ولم يكونوا كثيرا في جميعها فبقي ان يكون ناصبه
فعلا خاصا بالاوان الا اذا نصبت اذ باضمار اذكر ورجح ما ذهب اليه بان المبدل منه لكونه في حكم السقوط
يكون تقدير الكلام لقد نصركم الله في مواطن كثيرة واذ اعجبتكم كثرتكم فيتجه عامل الظرفين اعني في مواطن
واذ فيما اضيف اليه المعطوف وهو يقتضي ان يكونا مشتركا بينه وبين ما عطف عليه ووجه رد المص عليه
ان النصرة العاملة في الظرفين واحدة بالنوع لا بالشخص فلا يلزم اتحاد المعطوف والمعطوف عليه
فيما اضيف اليه المعطوف حتى يلزم كثرتهم واعجابهم بها في جميع المواطن فان قلت اذا سقط المبدل منه
سقط حرف العطف ايضا لكونه غير مستقل فيكون التقدير لقد نصركم الله في مواطن كثيرة اذ اعجبتكم
كثرتكم فالنصرة الواقعة بعينها هي ما وقع في زمان الاعجاب قلت لما سقط المبدل منه لم يسقط
حرف العطف على البدل وهو دليل على التغاير الشخصي فلا يلزم الاتحاد في القيد وعلى مدعي الاتحاد الاثبات
بل نقول لا مجال لتوهم الاتحاد بين هذين المعطوفين فما ذكر غلط لان مناط صحة العطف بينهما
التشخص هو التغاير بينهما وان يكون لكل منهما تعين غير تعين الاخر ولو اعتبر اتحاد المعطوفين
بخصوصه لا يتميز ولا يتعين بدون التقييد بما اضيف اليه فكيف يصح اشتراك المعطوف عليه
معه فيه وما قيل من انه اذا صح تقدير العامل فالاولى هو حسم مادة الشبهة معارض بان الاصل
عدم التقدير سيما اذا لم يكن داع اليه ولو وجب الاحتمال في الحكم بالاستيجاب اولى الا يقال انه ما ذهب
اليه صاحب الكشاف مبني على ان المصدر المفهوم من الفعل موضوع للطبيعة المقيدة بوحدة
اعني الفرد المنتشر وصدقه على الافراد على سبيل البدلية وقد صار بتقييده بالمواطن معينا فلا يصدق
على فرد اخر فيجب تقدير العامل في المعطوف لانا نقول لا نسلم انه يلزم ان يكون العامل في عمرو غير العامل في زيد
في نحو جاء زيد وعمرو وذلك حله فيما تقرر في كتب النحو على ان الحق هو ما عرج اليه ابن الحاجب من ان
المصدر المذكور موضوع للطبيعة من حيث هي هي اي الماهية لا بشرط شيء وهي كما تصدق على الافراد
على سبيل البدلية كذلك تصدق عليها على سبيل الاجتماع ايضا فالحق ما ذهب اليه المص من انه
لا حاجة الى تقدير عامل اخر للمعطوف بل العامل فيهما هي النصرة المفهومة من الفعل المذكور
وتحققه بالتقييد الاول في ضمن فرد وبالتقييد الثاني في ضمن فرد اخر — مولانا صبغة الله دام ظله

في المواطن

والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها
ابدا وعد الله حقا اي وعده وعدا وحقه حقا فالاول مؤكد لنفسه لان مضمون الجملة الكريمة
التي قبله وعد انتهى قوله التي قبله وعد لان مضمون الخبر الذي هو اعني سندخلهم جنات لا يحتمل
غير الوعد فيكون وعدا مؤكدا لنفسه ثم هو من حيث هو مدلول الخبر يحتمل غير الحق فيكون قوله حقا
ووعد الله بتحول سندخلهم اه وحقا في انه حال كله اه
مؤكد لغيره اي لاجل دفع الغير وهو احتمال كل
لا اختصاص لشيء من هذا بل عرابي بالاحراز الثاني بل هو جار في الاكمال الاول ايضا — ومن اصدق

في اواخر سورة النساء

من الله قيلا جملة موكدة بليغة انتهى اما كونها جملة فظاهر واما كونها موكدة فلان ثبوت الصدق
لمطلق قيله مشتمل على شموله لوعده قطعا واما كونها بليغة فلان المص حصر نسبة الصدق الى وعده بان نقل
وعده صدق وصحيح نقل لعنوان النسبة الى المطلق قوله ثم عنها الى المستتر الى الخارجة اولا ثم الى نسبته بالقول ثم
عنها الى النسبة الاصدقية كذلك اليه ثم عنها الى نفيها عن سواه ليثبت له بطريق الكناية التي هي ابلغ فسبحان
من تحير الافهام عن الاحاطة بمزايا كلامه — لمولانا صبغة الله

سورة الفرقان

كيف مد الظل كيف بسط او الم تنظر الى الظل كيف مده ربك فغير النظم اشعارا اه
الم تر الى ربك الم تنظر الى صنعه على وجود الصانع ووحدانيته والكلام في ذلك
يريد ان الاية وردت في مقام الاستدلال بالظل واحواله في تمدده على وجود الصانع والظاهر هو الاستدلال بالمحسوس
على امرين معقول وهو فعل الصانع اياه وجعله ممدودا ومحسوس وهو الظل الممدود اشعارا بان المعقول لقوة برهانه كالمشاهد
بني على ما ذكر فغير النظم حيث علق الرؤية بالرب دون الظل وهو في غاية الظهور وبما قررنا اندفع ما اعترض
به المحقق المدقق بانه لا وجه لتشبيه المحسوس بالمشاهد حتى يقال فكيف بالمحسوس منه وتشبيهه
المحسوس في جواز الاستدلال الا انه ما بال الاستدلال بالمحسوس فكيف بالمحسوس منه والمقصود
بان اهنا المعقول لوضوح دليله وقوة برهانه بمنزلة المشاهد فاي حاجة الى ذكر المحسوس وهو دلالة خروجه
فتامل ولا تقف على ما يتوهم من ظاهر عبارة المص فانه لغاية الايجاز كاد ان يكون مخلا
وتعريف الضمير الراجع للبرهان لا الى المعقول على ما عرفت والمجرور في حد ذاته وتعرفه الظل وقوله كالمشاهد

سورة المؤمن

وما يستوي الاعمى والبصير والذين امنوا وعملوا الصالحات
المرء خبران — لمولانا له صبغة الله — لتغاير الوصفين في المقصود منه
ولا المسيء قوله والعطف الثاني عطف الموصول بما عطف عليه على الاعمى والبصير
لان المقصود من الوصفين الاولين التفاوت بحسب العلم يدل عليه تشبيههما بالاعمى والبصير
بالغافل والمستبصر ومن الاخيرين التفاوت بحسب العمل يشير اليه تعبيره اياهما بالمحسن والمسيء فالمراد بالوصف
في قوله لتغاير الوصفين الجنس اي المراد تغاير كل وصفين متقابلين — لمولانا صبغة الله طال بقاه

سورة النجم

وقرأ ابن كثير بالهمز من ضازه اذا ظلمه على انه مصدر نعت به انتهى كذكرى نعت به للمبالغة ولم يتكلم الا
في القراءة الاولى جوازه فيها ايضا ولذا احتاج لكونها مخففة القراءة الاخيرة بابدال الهمزة ياء لظهور كونها وصفا فهاؤه
تيسر التوجيه عليها من غير كلفة لكن بقي الكلام في انه هل يجوز ان يكون القراءة الاخيرة ايضا مغيرة من فعلى وصفا
والظاهر عدم جوازه لعدم استعمال الاستعمال من اللغة الى الهمزة استعماله صفة من الياء الى الساكنة

سورة الجن

قل اني لا املك لكم ضرا ولا رشدا ولا نفعا ولا غيا ولا رشدا
فله موجب للتفنين — للمولى العلامة صبغة الله افندي
عبر عن احدهما باسمه وعن الاخر باسم سببه او مسببه اشعارا بالمعنيين
الذين ذكروا في قوله ولا نفعا وغيا ولا رشدا تفصيل الاول وان يراد بالضر معناه الحقيقي فله وتفصيل الثاني وان يراد بالرشد
معناه المجازي اعني النفع تعبيرا عن المسبب باسم سببه فان الرشد سبب النفع للتعقيب على السبب
معناه الحقيقي فله بحاله يكون المراد بالضر معناه المجازي اعني الذي يحصل النقال لعدم
الضر سبب عن الغي وفائدة هذا الاشعار نفي الناظرين تحصيل الشيء من العينين بالاختيار

في سورة آل عمران

الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم اه قوله فيكون الاختلاف
فيما بينهم اه يتفرع على كل واحد مما روي في قصة المدراس وما نقل من نزول الآية في قصة الرجم
لا على قوله وقرئ ليحكم على بناء المفعول كما يتوهم من ظاهر العبارة اذ لا اختصاص لاحدى القراءتين
بكون الاختلاف فيما بينهم ولا دخل لها في ذلك فالاولى تقديمه عليه ومع هذا التفريع رد على صاحب الكشف
حيث زعم انه لا وجه لكون الآية نازلة في احد القصتين المذكورتين لان الاختلاف الواقع كان بين
رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين احبار اليهود لا بين احبار اليهود انفسهم وهو خلاف [illegible] الآية لكان
ضمير بينهم الراجع الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب وصح اراد الاختلاف فيما بينه صلى الله عليه وسلم
وبينهم اختلافا فيما بينهم اي بين من اسلم منهم وبين من لم يسلم ضرورة توافق المؤمنين من احبارهم
للرسول في كل ما يخبر عن التوراة لمطابقته كلامه لما في نفس الامر صبغة الله مولانا العلامة

في اول سورة المائدة

حال من الضمير في لكم وهذا الوجه الذي ذهب اليه الجمهور وارتضاه المص حيث قدمه كما هو دابه في هذا
الكتاب ومحصل المعنى عليه احلت لكم هذه الاشياء لا محلي الصيد في الاحرام وفسر صاحب الكشاف عدم
احلال الصيد في حال الاحرام بالامتناع عنه وهم محرمون حيث قال كانه قيل احللنا لكم
بعض الانعام في حال امتناعكم من الصيد وانتم حرم لئلا نحرج عليكم والظاهر انه زعم ان تقييد
الاحلال بحال الاعتقاد بعدم الحل غير موجه فتامل وما اورد على هذا الوجه من انه يلزم منه تقييد احلال
بهيمة الانعام بحال انتفاء حل الصيد وهم حرم وهي قد احلت لهم مطلقا فلا يظهر له فائدة الا اذا اريد
ببهيمة الانعام الظباء المشبهة بها دفعه في غاية السهولة لانه اذا احلت لهم حالة عدم احلالهم
وهم محرمون دفعا للحرج عنهم واغناء لهم بها عن الصيد وانتهاك حرمة الحرم يعلم احلالها لهم في
غير تلك الحالة بالطريقة الاولى واما ما دفع به التفتازاني من ان المراد بالانعام ما هو الاعم من
الانسي والوحشي مجازا او تغليبا او دلالة او كيف ما شئت واحلالها على عمومها تختص بحال كونكم
غير محلي الصيد في الاحرام اذ معه يحرم البعض وهو الوحشي فتوجيه وحشي لا ينبغي ان يعتقد
من مراصد عبارات التنزيل على ان فيه غفلة عما اشعر به كلام المص من سلامة هذا الوجه عن التعسف
فان ما ارتكبه التعسف في الغاية وقد قرره لبيانه وانما ادفعه في حمل احلال الصيد وهم حرم تبعا للمصنف
على الارتكاب له في حالة الاحرام ثم جعل عدم الاحلال فيها كناية عن الارتكاب له لا في تلك الحالة وقد عرفت
عدا المعنى الصحيح لعدم احلال الصيد وهم حرم نقله عن عبارة الكشاف مولانا العلامة صبغة الله
وقيل استثناء فيه تعسف وجه التعسف هو انه لو كان استثناء لكان اما من الضمير في لكم او من اوفوا
اذ لا يجوز الاستثناء من بهيمة الانعام وعلى الاول يلزم ان يخص البهيمة بما عدا الانعام لانها لا تتلى او يعم
من الانعام لكن يشترط ارادة المماثل فقط في جزء الاستثناء وان يجعل قوله وانتم حرم من تتمة المستثنى

بال

كان لا محالة في معنى النفي وفي حكمه فيجوز فيه التاكيد كالنهي الصريح كما في قوله تعالى ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده
فان عدم كونهم بحيث يحطمهم المذكورون هو المطلوب فكذلك ها هنا الا ان عدم كونهم بحيث تصيبهم الفتنة مطلوب
مجازا تاكيده لذلك على تقدير القول لان الجملة الانشائية سواء كانت او غيرها لا تقع صفة ويحتاج الى تقدير القول
من التحريف للنظم اقول لا يخفى ان المراد من قوله لا تصيبن سواء جعل نهيا
وكثيرا ما يكون نهيا بعد الامر لنفي الدول [illegible] للفتنة عن الاصابة اذ لا يتصور الاشتغال عنها بحال ولا يمكنا طبيعي نفي
منها الا بواو [illegible] واقعا صفة للفتنة ليس بالنهي [illegible] نهيهم عن التعرض للظلم الذي هو سبب اصابة الفتنة
اصابة الفتنة اياهم اذ لا ينهى احد عن فعل غيره بل المراد [illegible] للظلم الذي هو سبب اصابة الفتنة فاذا الظالم منكم [illegible]
ومجانبة قيل لا تتعرضوا انتم خاصة معاشر امتي [illegible] الذين ظلموا منهم ثم بين الذين ظلموا
ثم جعل النهي مبالغة وانتم الذين ظلموا الانتقام منهم [illegible] فقط بما قررنا ان كلمة من على هذا في التوجيه بيانية
منكم لذلك لا يرجع الى ان لظلمهم خصوصية ليست لظلم غيرهم
لا غير او لو كانت تبعيضية كان النهي عن التعرض للظلم مخصوصا منهم دون غيرهم فغير الظالم لا يكون نهيا عن
التعرض له بمنطوق الآية وذلك [illegible] واما على الوجه الآخرين [illegible] لا تصيبن صفة لفتنة
كما في النظر او جوابا للامر [illegible] محذوف [illegible] تبعيضية قطعا اذ الآية على هذا التقدير جميعا مخبرة بان اصابة الفتنة لا
تخص الظالمين بل تعم غيرهم ايضا فلو بين الذين ظلموا بالنبي لطبين لابهمت ان الوبال واصيب كلهم ظالمون [illegible]
فقوله من في منكم على الوجه الاول للتبعيض وعلى الآخرين للتبيين لا يخفى ان التعقيب في الوجهين وفي بعض النسخ
في منكم على الوجه الاول للتبعيض وعلى الآخرين للتبيين فالمراد بالوجه الاول [illegible] لا تصيبن جوابا للامر وبالآخرين
صفة ولا ناهية في اولها بعد الامر فالكلام على حقيقته لكن يبقى عدم التوجه [illegible] على تقدير كون لا تصيبن صفة ولا
ناهية فيه او جوابا قسم محذوف والامر في ذلك سهل مولانا صبغة الله

قوله فانطلقا حتى اذا ركبا في السفينة خرقها [illegible] السفينة [illegible] من شق السفن باعتبار تعينها في الذهن
الحقيقة المعهودة فيه بواسطة سبق ما يشعر بها من ذكر البحر وتعرض لها [illegible] الانطلاق [illegible] فاللام فيها للعهد الذهني
نظيره ما في قوله اخاف ان ياكله الذئب اذ لا دلالة لشيء منهما [illegible] على الحصة المعينة من تلك الحقيقة [illegible] للعهد الخارجي
ولا مجال للاستغراق او الحقيقة من حيث هي لان [illegible] ايقاع فعل الركوب والخرق عليها ولم يوجد [illegible] في قوله
حتى ان [illegible] ما يعدم سوى ما يدل عليه او يكاد يشعر به لان من حيث الحقيقة ولا من حيث الحصة [illegible]
والتنكير قطعا [illegible] لا ممكن ان يتعين المراد [illegible] التقدم ذكره [illegible] وذكر القرينة [illegible]
[illegible]

بالقرة

[illegible marginal notes]

من استقرار موسى على الخضر عليه السلام في بعض جرائمهم قوله لو شئت لاتخذت عليه اجرا ولما ورد في الحديث انهما كانا يمشيان
على ساحل البحر [illegible] لم يستطعا [illegible] الحالة المتبادرة انهما استطعما [illegible] ولاتحاد الضمير المرجع
نحو بالظاهر [illegible] واما ما ذكر في كتب الاصول من ان المراد الاعيان المذكورة ولا معرفة يراد بها غير الاول فاصل بعيد لعدم كثيره
للتقابل يحصل هذا المقصود بتركه ذكر الاهل اولا واراده الاستقرار من قوله اهلها لانا نقول فرق بين قصد الاتيان الى الاهل
وقصد الاتيان الى القرية نفسها وليس هذا مثل قوله واسئل القرية لعدم القرينة الواضحة هناك بخلاف ما هنا فلو حذف الاهل
لا [illegible] وقد لاح لي هذا الجواب حينما سئلت عن الاشكال المذكور في عنفوان الشباب ثم بعد برهة من الزمان اطلعت
على انه سبقني اليه ابو حيان وان لم يجئ على ما ذكرته من التنقيح والتفصيل كما شكرت الله على ذلك وهو يحق الحق وهو يهدي السبيل

سورة يوسف

مولانا صبغة الله دام ظله في قوله تعالى اني رأيت احد عشر كوكبا تبع الزمخشري في ترجيح [illegible] كون الكلمة
الثانية تأكيدا للاولى اشتماله على زيادة الفائدة بكونه جوابا عن سؤال مقدر [illegible] وهو ضرب التأكيد ولعله اراد بذلك
الجملة كالعلمية في جواب المقدرة الى [illegible] او منع ما منع فيها من عدم جواز حذف الثاني فيها مع القرينة

ان كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين [illegible] دلالة على ان الشرطين [illegible]
لا دعاء صاحبه فانها كانت تقول هو طلبني مقبلا علي [illegible] بالدفع [illegible] وهو كان يقول هي طالبته
[illegible] واجتذبت ثوبي فقددته [illegible]
على عكس [illegible] فمن قال [illegible] المسامحة [illegible] الكلام [illegible]
الشق الجذب في جذب هذا الشق [illegible]
قميصه او الاسرع خلفها [illegible] فقد [illegible]
قيل [illegible] صبغة الله [illegible]
من [illegible] لو لا [illegible]
كذا [illegible]
[illegible]
[illegible] صحيح [illegible]
في مقام الجواب ولا يحتاج الى اخراجهم عن معناه الذي اختاروه في تفسيره [illegible] بكتاب [illegible] اذ تقدير الكلام
على هذا التقدير [illegible]
كانه اراد ان تقدير الكلام الذي هو عبارة [illegible]
من الغرض الشرط والجزاء [illegible]
[illegible] بهذا الكلام [illegible]
[illegible] معنى [illegible] ان يكون معلقا على الشرط [illegible]
التجوز فيه لكونه [illegible] الكلام الذي هو الشرط [illegible]
المقدر [illegible] لكنه لا يجدي نفعا فان [illegible] الى التاويل [illegible] المجاز [illegible]

وجه التأييد هو ان الرد صريح في ان الاستعانة عليه السلام بغيره سبحانه وتعالى كانت من قبيل ترك الاولى حيث
جعلت [illegible] سببا للبث في السجن مع البث والاية على تقدير رجوع الضمير الى الشرابي لا تكون آبية عن احتمال كون
الاستعانة ناشئة عن [illegible] منه سبحانه وتعالى فلا يخلو من ذلك التفسير في شيء بخلاف ما رجع الضمير الى يوسف فان الاية
تكون ناعية بعدم احتمال امكان ذلك الاحتمال حيث تدل على انه عليه السلام لم يكن على ذكر من ربه فاستعان
بغيره وبما قررنا اندفع ما [illegible] من انه لا تأييد في الرد لا رجاع الضمير الى يوسف فانه لو ارجع الى الشرابي لكانت
[illegible] الحديث على حالة اذ يتعلق [illegible] لولم [illegible] ذكرني عند ربك لما لبث في السجن بضع سنين باشارة الشياطين [illegible]
عند ربه اذ ليس الامر التأييد والرد على صدق الحديث على التقدير الثاني دون الاول بل على كونه ادخل به وذلك [illegible]
عرفت صبغة الله دام ظله

قوله ولا يبعد [illegible] لان حاصل الاستثناء [illegible]
هو سبب البث للمستثنى منه على المستثنى او اثبات ما سلب عنه له وذلك لا يتصور الا في كلام مشتمل على الوقوع او
اللاوقوع والتخصيص [illegible] سائر انواع الطلب [illegible] عنه الا ترى ان معنى التخصيص الوارد في الاية هو انهم ما نهوا ولو بقية
من القرون [illegible] عن الفساد [illegible] الاقليلا [illegible] لم يحصل [illegible] النفي اللازم للتخصيص
فانه اذا ورد [illegible] في الكلام [illegible] على التنديم [illegible] ما اراده [illegible]
[illegible] الاثبات او السلب [illegible] الاستثناء [illegible] في الكلام الجزئي واما الكلام [illegible] وجود احدهما [illegible]
[illegible] ليس [illegible] القوم [illegible] مطلوب [illegible] وكذلك ما صار التخصيص [illegible] القرون
تخصيصهم على النهي الا قليلا [illegible] عليه [illegible] صحيح لا غبار عليه فليتأمل

لانهم كانوا كذلك ان نهوا عن الفساد في الارض [illegible] كان ناقصة واولو بقية اسمها وقوله ينهون
[illegible] بحرف [illegible] للفائدة والمورد للتخصيص والتنديم فله [illegible] التخصيص القرون على وجود اولى بقية منهم
بل على صدور النهي عنهم [illegible] والاستثناء [illegible] من القرون اولو بقية ناهين الا قليلا [illegible]
[illegible] على الفساد [illegible] سواء اعتبرنا اتصال الاستثناء او انقطاعه [illegible] وجود اولى بقية منهم
غير ناهين لان في التخصيص والتنديم دلالة على انتفاء المحضض عليه قطعا مع انهم لا يكونون الا ناهين [illegible]
اصحاب الحواشي بانه كان [illegible] تامة واولو بقية فاعلها وجملة ينهون [illegible] وانت خبير بان المحذور المذكور وارد على هذا التقدير ايضا
فان جملة ينهون لا بد [illegible] او حالا [illegible] ضعف [illegible] الاعتبار [illegible]
التخصيص [illegible] لصاحب الكشف من ان المقصود [illegible] التمهيد [illegible]
لولا ما من القرون من قبلكم [illegible] الا قليلا [illegible] غرض الكلام انه لا فرق بين عدم وجود اولى بقية منهم [illegible]
انتفاء النهي عنهم لان النهي لازم [illegible] واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم [illegible] الاول [illegible]
واياد الى ان اصحاب [illegible] اذا [illegible] النهي [illegible] اولى صبغة الله دام ظله
فيكون الواو الداخلة على قوله [illegible] التقدير [illegible] الا قليلا [illegible]
وان جاز ذلك [illegible] على تقدير [illegible] وما قولوا [illegible]
وقد هلك سائرهم [illegible] بما يترتب عليه [illegible] فليتم

جعل قيد للانجاء بدون ملاحظة كونه من تتمة ما سبق فلم يكن الا اعتراضا او حالا من الذين ظلموا صبغة الله دام فضله
ويؤيده تقدم الانجاء حيث يحسن التقابل جدا فكانه قيل انجينا القليل لصلاحهم واهلكنا الكثير لظلمهم صبغة الله

في سورة مريم

كانه اه دفع لما يقال ان يقال ان عدن ليس موصوفا بشيء من ادوات التعريف ولا يكون علما الا بكونه علما للعدن فانه
وعدن علم
لو كان لكان لاحد الجنات الثمانية على ما قيل فيكون اضافة جنات اليه في قوله جنات عدن كاضافة انسان الى زيد وذلك
كما ترى فاذن لا يكتسب جنات بالاضافة اليه تعريفا فلا يصح توصيفها بدلا من المعرفة بالوصف ولا توصيفها بالموصول بما يابى
وتقرير الدفع هو ان عدنا علم لما ذكر لكن لا لوضعه له حتى يرد عليه ما ذكر بل لكونه مضافا اليه في العلم جنة عدن فاستعماله
استعمال الاعلام اذ كثيرا ما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقام المجموع كما في شهر رمضان فرمضان وعدن في قوله
جنة عدن جزء من العلم لا علم اضيف اليه الجنة والمعنى جنات عدن للاثبات العلمية بما ذكر حتى يتوجه النقض
بعبد شمس ويحتاج الى الجواب عنه بان الشمس لانحصارها في فرد بمنزلة العلم فينتقض ثانيا بعبد الدار وعبد الدين وامثالها
وقولنا وعلم للعدن بمعنى الاقامة يعني ان الملحوظ المعرف باللام اشارة الى الجواب الاخر لذلك واضح في الغاية كبث

في سورة الانبياء قالوا سمعنا فتى يذكرهم

لا ينبغي انه ابل بتقريره وبتطبيقه فلما صبغة الله سلطه علي ورزق بنو بذكرهم يقال له ابراهيم لاختلاف في ان لفظ سمع
اذ تعلق بما هو من جنس المسموع يكتفي به بمفعول واحد من غير اعتبار كلام معه نحو سمعت كلام زيد واما اذا تعلق بغير المسموع
فقد قال الفارسي انه يتعدى الى اثنين لكن بشرط ان يكون الثاني مما يدل على صوت فلا يقال سمعت زيدا يركب وقال غيره
يتعدى الى واحد فان كان معرفة فالمذكور بعده في موضع الحال عنها وان كان نكرة فهو في موضع الصفة لها فالمص اشار الى المذهبين
وكلاهما حسن مذكور في كتب النحو / صبغة الله دام فضله على قوله تعالى حصب جهنم يعني اذا حملت الاية على حقيقتها

في سورة الانبياء

كذا انا اقول بل اذا حملت على حقيقتها ومجازها ايضا اما بعموم المجاز او باستعمال اللفظ في معنييه على ما هو
راي البعض والاظهر ان الشياطين الامرة بعبادة غيره تعالى كما هو مقتضى قوله وعلى هذا الاهم الا ان يقال لعله بما
يقع متعلق بما تعلق به ما عطف هو عليه من غير ملاحظة تعلق الظرف به نظير ما قيل في قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون / مولانا صبغة الله / في يذكرهم قوله وهو ابلغ في نسبة الذكر اليه اي المذكور في النظم ابلغ

في سورة الانبياء فتى يذكرهم

من قولهم سمعنا ذكر فتى او نحوه في نسبة الذكر اليه لكون الكلام المشتمل على المفعول في هذا الباب او على ما يصح المفعول المذكور
لا يتعلق به السمع على اختلاف الرأيين ابلغ مما اكتفي فيه بمفعول واحد من جنس المسموع وان كان ذكر ايضا صحيحا
بلا خلاف من غير اعتبار مصحح لتعلق المذكور ومعلوم ان سمعنا فتى لما تعلق بفتى افاد اجمالا اذ [illegible] يحتمل ذكره او [illegible]
لا معنى لان تكون ذات فتى مسموعا ثم اذا ذكر يذكرهم علم ذكر مرة اخرى نظير ما قيل في فائدة بدل الاشتمال وما فيه من تقوية
بتكرار الاسناد على ما بين في علم المعاني واما ما قيل من ان المراد ان جعله صفة ابلغ لا ستلزامه نسبة الوصفية بعد [illegible]

في سورة الشعراء

للوصف الاول وفي النسبة الى الفاعل ففيه ما فيه / السعد جعل الكلام حاليا عن النوع لوجه بترجيح اسلوب الاية على غيره صبغة الله
واجعل لي لسان صدق اه والحاصل انه طلب ان لا يكون شيء عليه في الامم الاتية وان يبقى حسن صيته في ما [illegible]
وقلما يخلو الانشاء عن هذا الخلاف ولا يخفى عليك انه لو كان المراد هذا المعنى لما [illegible] بدل لسان صدق [illegible] في الاخرين
اذ ليس لاضافة اللسان الى الصدق بالنسبة الى هذا المعنى مزيد مناسبة فالمناسب ان يقال انه عليه الصلوة والسلام
طلب منه سبحانه وتعالى ان يوفقه للاثار الحسنة والسنن المرضية لديه تعالى المستحسنة فاذا اقتدى به الاخرون
وذكروه بالخير كما هو دين المتاخرين مع المتقدمين ذكروه بالخير وهم صادقون لانهم وصفوه وصفا مجردا عن المطابقة
لما في نفس الامر فيزيد بذلك جلالته لديه تعالى / صبغة الله دام فضله

في سورة يوسف

١٢٥

انتصاف

وفي الكشاف ودلالة قد الدبر على كذبها لانها تبعته وجذبت ثوبه فقدته ودلالة قد القبل على صدقها من وجهين
ان تسرع خلفها وهي دافعة عن نفسها فقدت قميصه من قدام بالدفع او انه اسرع خلفها ليلحقها فتعثر في مقادم قميصه
فشقه واعترض عليه بانه يمكن مثله في اتباعها له بل هذا اظهر لان الموجب للقد غالبا الجذب لا الدفع وقيل انه من
قبيل المسامحة في احد شقي الكلام لتعين الاخر بتنزيل المحتمل منزلة الظاهر لان الشق بالجذب في هذه الشق

ابن كمال

ايضا محتمل وما ذكره المص رحمه الله غفل عنه وقيل النفيه في دلالة الامارتين [illegible] في ذلك
نظر اما دلالة القميص من دبر على كذبها فلجواز انه قصدها فغضبت عليه وارادت ضربه ففر منها فتبعته
وجذبته للضرب فقدت قميصه من دبر وهي صادقة واما قد القبل فمعارض بمثله لان الخرق بالدفع

قطب

معارض بالخرق بالجذب من خلف جذبا عنيفا يخرقه من قدامه ولانه ربما تعثر في الفرار فانقد قميصه
من قدام فالعثار في الاتباع معارض بالعثار بالفرار ودفع بان هذه الاحتمالات لا تنفي شهادة
ان هو على براءته لا يتعين الصدق في نفسه ومجرد الاحتمال غير قادح فيه وكان ما علم من نزاهته و

طيبي

حاله دافعا لهذه الاحتمالات وقيل الحق ان الشاهد ان كان صبيا في المهد فالبراءة بمجرد كلامه
وتعيين ما عينه من غير نظر الى الامارة المذكورة تدعي لحاله وان كان رجلا من اهلها ومن غيرهم
كالحكيم فمراده تصديق يوسف عليه الصلوة والسلام وتكذيبها لما شاهده لم يرد فضاحتها بذلك
والحاصل انه لو شهد من غير ذكر امارة وقال رايته فر منها وهي تبعته وجذبت قميصه فانقد لم يرج
لصدقه لكنه ذكر الامارات لما راه سترا عليها فتامله / شهاب

في سورة براءة [illegible]

ولعل هو الاوجه والاظهر في التفسير فان ظاهر السياق هو ان هذه الاية دفع لما يرد على الاية الاولى من النقض باستغفار ابراهيم
لابيه الكافر فيكون فيه مجوزا لكونه في حال حياة ابيه حيث يحمل ذلك على طلب المغفرة له بالتوفيق للايمان كما قرره المص من غير حاجة
الى حديث الموعدة فيصير قوله الا عن موعدة وعدها اياه كالحشو على هذا التوجيه بخلافه على التوجيه الثاني فانه يحصل به انه
لا يرد استغفار ابراهيم لابيه نقضا على ما ذكرنا اذ هو انما صدر عن ما منه عليه السلام بايمانه حيث سبق وعده به
عليه السلام فظن انه وفى بالوعد وجرى على مقتضى العهد فاستغفر له ولما تبين له انه لم يف ولن يؤمن قط او لم يف ولم
يؤمن تبرأ منه هذا ويمكن ان يوجه ذكر الموعدة على التوجيه الاول ايضا بان يقال ان المراد سبحانه وتعالى تضمين الجواب بنحو ذلك الاستغفار
في حال صحة المستغفر له وحمله على الطلب المذكور فائدة اخرى هي انه عليه السلام لغاية تصلبه في الدين وفرط تعصبه
على اليقين ما كان يستغفر له وان كان جائزا لكونه ناويا وحكما فاستغفر له وفاء بالموعدة التي وعدها اياه [illegible]

في سورة يس

البيضاوي رحمه الله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ايلاء حرف النفي الشمس للدلالة على انها مسخرة
لا تيسر لها الا ما اريد بها اقول وذلك لانه [illegible] لما عدل بالنفي الراجع في الحقيقة الى الصفة العدل الشمس عنها الى الشمس نفسها
ظاهرا بان جعلها من حيز لذاته استشعر منه في المقام الخطابي استشعارا تاما الا يشعر به ريبة انها اذا خليت
وذاتها تكون معدومة كما هو شان سائر الممكنات وانما يحصل لها ما يحصل من علته التي هي عبارة عن تعلق قدرته

تعالى به على وفق ارادته الكاملة التي لا يابى عنها شيء من الاشياء عالم الامكان وهل هذه الاعانة كونها مسخرة
في قبضة تصرفه سبحانه وتعالى لا شيء فوق تلك المسخرية ولهذا المضمون اشار رئيس الحكماء الشيخ ابو علي سينا
في الهيات الشفاء حيث قال المعلول ان يكون في نفسه ليس وله من علته ان يكون ايسا فكل معلول ايس بعد ليس
ولعل السر في ذلك هو ان العدم لا يحتاج الى جعل وتاثير بل يكفيه انعدام العلة بخلاف الوجود فانه يقتضي العلة البتة
فان قلت قد بين في باب الامور العامة من الحكمة الاولوية الذاتية في الممكن لاحد طرفيه الوجود والعدم حتى لا
ينسد باب اثبات الواجب الصانع وما ذكرته ينافيه قلت لا منافاة فان الاولوية المنفية انما هي الاولوية بالقياس
الى ذات الممكن من دون ملاحظة غيره اصلا وههنا اولوية العدم انما تكون بملاحظة عدم العلة وعدم
تاثيرو وجودها هذا وبما قررناه ظهر خفاء وجه قول الفاضل سعدي جلبي ولا يخفى خفاء وجه الدلالة اذ الاخفاء
بهذا وامثاله في المقامات الخطابية كما لا يخفى على العارف بمزايا تراكيب البلغاء قول الفاضل المذكور الا ان يراد الدلالة
مع ادوات الاعراب ناشئة من او ذلك الامر بناء على ان يحمل النفي كونه ملاك الامر هنا حينئذ او يرد في الظاهر على مضمون
الجملة بتمامها على ما ذكره فحينئذ الدلالة وهو قوله انها مسخرة لا يتيسر لها الامتناع ربوبيتها ادعاء التطبيقة ظاهر
على ما قررناه بادنى تصرف واما قوله وانت خبير بما فيه من التكلف فانت خبير بما فيه اذ قد عرفت توجيهه منا من
غير تكلف اصلا فلا تغفل صبغة الله مد ظله
على قوله تعالى وجوههم مسودة لا يقال الاكتفاء بالضمير في الجملة الحالية
ضعيف لا يليق بالنظم المعجز لانا نقول هذه الجملة حال مؤولة بالمفرد فان وجوههم مسودة في تاويل مسودة الوجوه ولا اقتضاء
للواو كما اشار اليه المصنف في قوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو حيث قال والمعنى متعادين يبغي بعضكم على بعض فاولوه بمنزلة
منزلة المفرد فان قلت هل فرق بين الجملة في امثال هذه على المزدوج كونها حصر قلت لتمكين من الرمز بترك الواو الى التشبيه بالحال
بالحال المفكوكة في دوام الوصف لصاحبها فاذا الربط بالواو وحدها او بها مع الضمير انما يكون في الحال المنتقلة واما في الحال المؤكدة
فلا يجوز الواو على ما تقرر في كتب النحو نقول هذا من الحال المؤكدة وذلك لان الواو لا تدخل بين المؤكد والمؤكد لشدة الاتصال بينهما
او ليتصور ثبوت وصف الحال في ذهن السامع لما له من التفصيل ولغير ذلك مما يستحسنه البليغ من الوجوه المقتضية للادب
وقد فصل بعضها في طي المقال صبغة الله دام ظله مكرما
بيان لسقوط الحد منه قبل قاطع الطريق بالتوبة قبل القدرة
دون القتل قصاصا مع ان الحد هو القتل حاصله ان ذلك فيه معنى الحد ايضا وان غلب جانب القصاص من حيث وجوبه ما دام قبل التوبة
تعذر تركه الامام بل اجرا واذا تاب قبل القدرة يسقط بالتوبة وصار وجوبه على الامام من حيث كونه حدا لا جواز بالنظر الى
الاولياء من حيث كونه قصاصا هذا هو مراده وان اوهمت عبارته لايجازها خلاف ذلك من كونه بيانا لتفويض القصاص الى الاولياء
فلا يرد ما شنع عليه الشيخ ابن حجر في تنبيه اورده في كتابه المسمى بالتحفة وعده منه مجازفة ان التوبة لا مدخل لها في
القصاص اصلا اذ لا يتصور بعيد كونه قصاصا وجوب وجواز لانا ان نظرنا الى الولي فهو جائز لا واجب مطلقا او
للامام فان طلبه منه الولي وجب والا لم يجز من حيث كونه قصاصا وان جاز او وجب من حيث كونه حدا لان ذلك مبني على الظن
المتوهم من كونه بيانا للتفويض المذكور وليس كذلك صبغة الله بن ابراهيم
قوله استمر شؤمهم اختار رجوع الضمير المستكن الى
الشؤم دون اليوم بعدم استقامة اسناد الاستمرار حقيقة الى اليوم الذي هو مدة المعنية الا اذا اريد منه نحو الحين مجازا
وبوطئه في الظاهر صبغة الله بن حيدر
قوله استمر عليهم او على جميعهم صغيرهم وكبيرهم الاولى او استمر اليوم بشؤمه
عليهم حتى اهلكهم او استمر على جميعهم كبيرهم وصغيرهم ليظهر كمال الفرق بين الوجوه الثلثة فان الاستمرار في الوجهين الاولين وان
كان بمعنى الدوام الا انه يلاحظ في الوجه الاول اللزوم واسناده الى الشؤم حقيقة وفي الثاني تعديه بواسطة حرف الجر
واسناده الى اليوم مجازا وانه مستمر لكونه شؤمه مستمرا واعتباره اي على التجوز في الاسناد فتامل واما الاستمرار
في الوجه الثالث فهو بمعنى الاطراد والظاهر ان المصنف اراد من الاول انه استمر شؤمه على الناس فيما ينسب الى جميع الاعصار

ومن

ومن الثاني انه استمر عليهم فقط والغاية الاهلاكهم وما ظننا لاشتماله على ما يزيد انه جعله الكل واعتبار اسناد الاستمرار في الوجه الثاني فخطر
الى ضمير اليوم بمعنى الحين او تجوز الكل الفرق بين الوجهين الاولين في كلام المصنف بعد ارتكاب تخالف اللفظ فوق ارتكاب صبغة الله دام
قوله وفي نظر من حيث المعنى اذ محصله على هذا التقدير انه انتفى عنك الجنون وقت التباسك بنعمة ربك ولا يفهم منه انتفاء مطلق الجنون عنه
وهل المراد الا نفيه قيل ولا يخفى انه وارد على ما اختاره المصنف ايضا اقول وذلك لان المعنى على انه ينتفي عنك منتسبا بنعمة ربك الجنون
ولا يلزم منه انتفاؤه عنه في جميع الاوقات وهل المراد الا هذا والجواب ان تلك حالة لازمة له صلى الله عليه وسلم غير منفكة عنه صلى الله عليه وسلم
فنفيه عنه فيها يستلزم نفيه عنه دائما وفي سائر الحالات مثاله على كلا التقديرين لا اختصاص له باحدهما دون الاخر وان
اعتبر انه مرتب عليهما اذ يصير المعنى على التقدير الرجوع الى احالة كونه الحال في الظرف المجنون كما اشرنا اليه اذ انتفى عنك الجنون
الواقع على حالة الالتباس المذكور فهو ابدا لسنا امكان وقوعه عليه في تلك الحالة بل الى المحققة ايضا فهو بمعنى لا غ ولا لزم
بما ما اختاره المصنف اذ الانتفاء المفهوم فيه لا يتجدد ارداعه الجنون المعنيه بما ذكره وهو ولن كان معتقدا فيه بعينه لكن
لا ضير فيه لكونه قيده لا ترك الذات المنفي عنه كما عرفت هذا واذا حمل الكلام على التشبيه واعتبر الظرف لغوا يظهر عدم جواز
تعلق ما بعده من حيث المعنى ظهورا تاما القرينة للاطلاع على وجه التصريح بوجه ما يبدله كلا فلينظر له صبغة الله
قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا الاية قد اكتفى في بيان الشق بذكر الاكتيال عن الاتزان حيث لم يقل او اتزنوا عليهم
يستوفون ولم يكتف بذكر الكيل في الشق الاتي عن الوزن مع ان المقابلة تقتضي اما ذكرهما او تركه الوزن ايضا هنا كما ان
التطفيف في الكيل كثير قليل الايعتد به في الاعلب وان التطفيف في الوزن تار اذ حيلة ينبغي الى الشيء الحقير والحقيه
الغالب في ما يوزن هو الشيء الحقير فانهم لا يستوفون على الناس في ما يوزن فقيل منه ما يوزن صحيحهم على انهم لا يستوفون
عليهم الكثير الذي لا ينسامح به اكثر الناس بل الا المرادات ايضا الاشياء الا بالطريق الاكد بخلاف ما اذا ذكر انهم يخسرون الناس
الاشياء الحقيرة كانهم من ذكر الخسائس الكثيرة لا يعلم منه انهم يخسرونهم بالشيء الكثير ايضا بل ربما يشعر من ذكر الزيادات
بالذكر انهم يتهم لا يتجاوزون على اخذ منهم بكلمات الاحوال فلهذا بدي الشيء الاتي مع ذكر الاخساس في الوزن ايضا فلمو الاية مادة
الذكر انهم فهم لا يتجاوزون على الظاهر كلام ان حمل المطلق على المصدر الميمي حيث
يفهم من ظاهر صبغة الله دام ظله
بحادثهم اعمالهم ويا عنه عليهم شناعة احوالهم ولا ادري ما ضره في الحاجة اليه
فسره بالطلوع واحتاج الى تقدير الوقت مضافا فيه بمعنى الغاية بالمعنى حسنا
وتمكين اسم الزمان من معنى العين اذ مفتوح مع فتح العين واما على قراءة الكسر فكل من كونه مصدرا او اسما كالمرجع وكونه
اسم زمان كالمشرق على قراءة العباس فالادبية ايضا على ذلك التقدير على اسم الزمان المحكي عن ذلك التقدير صبغة الله
على قوله لو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير بعد وجوب العطف في تطبيق الجواب على ماعز بدنيا والواضح الى يسرني من بان
يقال لي لفت حالي انه لا تكون منها لي لفت ولابيانا لما الحالة فيها في عبارة الكشاف كانت
حالي على خلاف ما هي عليه من استكثار الخير فانها فيها مسببة بحلة في الحال الواقعة والظاهر ان المصنف اختصره وكلامه
وهم الشهاد ان المراد بالدعاء العريض
التي اجرها على حاله فصار مختلا صبغة الله مولانا دام فضله
ما اضيف الطوله وحصر كثيره بكثير المعنى المقصود والعاصي التكليع اي بخصوص جملة الايجاز
فهذه الطوله الذي هو الاطناب وفيه تحكم اذ ليس كونه كثيرا تكثير المقصود والواحد ولعل مراده بتطويله مطلقا
واستدلال بالاية اذ الاية لا تدل على حذف الطول فضلا عن ان تدل على تسميته العرفي دون الاختصار وتسمية
الدعاء عريضا لا مختصرا فالحق ان المراد بالعريض الكثير الطويل مطلقا وعلى ما قال الاولى ان يقال بدل قوله وذلك العرفي ذكر الطول
احمد بن حيدر

في بيان نظم الطريق

الاكتفاء بالضمير في الجملة الحالية

سورة القدر

وجه المشابهة انه حذف الموصوف في الآية بالكلية على ان يكون مستعار الحال عرض تشبيه فكانه قال فيه وجهان عن بعض من غير

تحديد الغرض وتقل الضمير الى الصفة واكتفى بوصف الدعاة بالوصف عنه لدلالته عليه فهذا ايجاز بحذف طولة الذي

من الاطناب وليس باختصار لعدم حذف ذكره منه وفيه تحكم اذ ليس تخصيص كل من الايجاز والاختصار بما خصوه به

ذلك القائل اولى من تخصيص الآخر به لا من اللغة ولا من الاصطلاح من ان يوصف ما حذف طوله من الكلام

بالاختصار ولا ما حذف ذكره بالايجاز واشتراك الايراد اذ لا حذف لذكر الموصوف في الآية ولا حاجة الى اعتبار حذفه

في نظمها بل هو وصف بالاتساع كلاهما عنوان من الفاظ الموصوف باعتبار مادته وصيغته فضلا عن تسمية ذلك الحذف

بالايجاز دون الاختصار وتسمية النظم متأخرا الاختصار ثم للدلالة في الآية على ما ذكر باعتبار ما صدق عليه

مفهوم الدعاة الموصوفين بها فان الحيوان المراد بالوصف على ما انبأ به او لا هو الكلب مطلقا سواء كان كثيرا بالتطويل او التكرير

فلا اختصاص له بواحد منهما فتأمل من غير تقصير صبغة الله متر طلة

قوله لعلكم الاعلى بك والناس الاكثرين ومعنى صبغة ... قدم ... والكلام ... ولا ...

فلا يلزم من قوله اجمعين دخول جميع الانس والجن فيها واما قوله تعالى وان منكم الا واردها فالورود عند الجمهور

كما هو تحقيقه في هود لانها تفيد عموم الانواع لا الافراد فالمعنى لاملأنها من ذلك النوعين جميعا كلا ... ت

الكيس ... الدراهم والدنانير جميعا كما ذكره بعض المحققين ورد بانه لو قصد ما ذكر لكان ... التشبيه ذكر ...

الجمع بان يقال كليهما فالاخذ انما العموم الافراد والتعريف في للعهد والمراد عصاتهما ويؤيده قوله تعالى في

اية اخرى خطابا لابليس لعنة الله عليه لاملأن جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين فتدبر شهاب

ولما كانت واو العطف اه ولا يخفى عليك ان هذا دخل في حديث نيابة واو العطف عما هو بصدده

من دفع لزوم احد المحذورين اما العطف على معمولي عاملين مختلفين وذلك على تقدير كون الواو عاطفة او تعدد

القسم مع وحدة الجواب ان كانت قسمية او لكون لها ان تعالى ولما كانت الواو والقسمية جارة بنفسها

ناصبة بنيابتها عن فعل القسم الخاص ما ذكره اذ به يثبت كون العامل في المعطوف عليه واحدا ويتم قوله ربطت

مع عدم حاجة الى اتي اخرى لا بد من ذكره لو دفع ما دفع به صاحب الكشاف من تجويز كون الواو العاطفة عاملة

كالتي نابت عنها لكن المصنف لم يرض بذلك لعدم قول احد به كيف ولو كانت نيابتها عن عامل ما عطف عليه مع حلمه

او مجوزة لان تكون عاملة مثله لو صح لما احتيج الى الخلاف في جواز العطف على معمولي عاملين مختلفين مطلقا فقد

عن عبارته فتدبره اي يكون عوامل عمل النصب والجر جميعا الى ... ربطت المجرورات الى ... بالنيابة واو العطف

الصد لاصاب ... صبغة الله موطلة اذ هي ... تلك الصورة عن ذلك العاملين فيجب ان نحمل على مختلفين مثل عليها

فاما قوله ما يتواريه ... ابناء العلوم والمستتر فيه راجع الى ما والبارز المجرور بعده للفاعل اي يراد بوركم حينما

يضاف الى الفاعل ما يتواري ويستتر به ذلك الفاعل وقوله ما يوريه اي الضمير في يواريه لما والبارز المنصوب راجع الى المفعول

اي يراد به حين ما يضاف الى المفعول ما يواري ويستر به ذلك المفعول حاصله انه اذا اضيف الى الفاعل يراد به المفعول

اي المستور واذا اضيف الى المفعول يراد به الفاعل اي الساتر صبغة الله دام ظله

فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي ... نحو لفظ الهدى ولم يضمر مع ان الاضمار ... عن بشاعة التكرار حيث

وقعا في كلام واحد لانه زيد بالثاني غير الاول لانه باق بنكرة واما ان اللفظ اذا اعيد معرفة يراد به عين الاول

فاصل كثيرا ما يعدل عنه لكن يرد عليه ان عدم كونه ما اقتضاه العقل داخل فيما انزل به الكتب وارسل به الرسل

غير مسلم فالاولى ان يقال كرره ليتمكن في الذهن ... اتباعه بما يتعقبه من الحكم فضل تمكن وليمكن اضافته الى ضميره

سبحانه ليفيد ان موجب اتباعه انما هو كونه هداه وما نور ... جهة لا لذات الهدى ولا للصفة فيه نوع جهة

او

اواعتبارية كما هو رأي المعتزلة مع افادة التعظيم والتشريف قوله واقتضاه العقل الى او الفطلة من الواو

او ما اقتضاه العقل ليكون كلمة ما البطر كونه اعم من الاول صبغة الله افندي دام ظله

انما جيء بحرف الشك وايثاره الهدى كانه لانه محتمل في نفسه غير واجب عقلا فلذلك قطع المخاطب بالوقوع لغاية ما علم منه

انه ذكر بحث مشيته ان شاء هدى وان شاء ترك فالشك المفهوم من كلمة ان انما هو بالنظر الى المخاطب لا بالنسبة

الى المتكلم لكن لما كان لم ينتقل المخاطب من فرط رحمته وفضله رجحان جانب الوقوع اكد كلمة ان بما والفعل بالنقيلة

ابا الى ذلك قال صاحب الكشاف فان قلت فلم جيء بكلمة الشك واتيان الهدى كائن لا محالة لوجوبه قلت للايذان

بان الايمان بالله والتوحيد لا يشترط فيه بعثة الرسل وانزال الكتب وانه ان لم يبعث رسولا ولم ينزل كتابا كان الايمان

به وتوحيده واجبا لما ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الادلة ومكنهم من النظر والاستدلال اقول هذا مع كونه مبتدع

قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد ابطلها الاشاعرة بالامر بعلته وعلى ان العقل كاف في معرفة الصدق بوجدانية

وهو ان يجيء غير مسلم يرد عليه انه لا ايذان للكلام ابدا باستقلال العقل فيما ذكر فضلا عن ايذانه بوجوب الايمان به وتوحيده

وان لم يبعث رسولا ولم ينزل كتابا كيف ولو ابدل ان بلو او حيث فاما يأتينكم مني هدى بلو بعثه رسول او كتاب لم يلزم عدم الاستقلال

فالاوجه ان يقال الى بكلمة ان للتنبيه على انه لا يجب على الله شيء وان ارسال الرسل وانزال الكتب ليس الا محض فضله

وخالق ... هذا وقد نسب علم الهدى ابو منصور الماتريدي رحمه الله عليه هذه الآية في كتابه المسمى بالتأويلات بقوله

فاما يأتينكم مني ... وقال وهذا جائز في اللغة يقول الرجل لغيره ان كنت انسانا فافعل كذا وهو يعلم انه انسان يريد انك

انسان فافعل كذا فلما فعل هذا تعالى الى بصورة الشرط والله اعلم ما هو اراده الاشارة الى ان استحقاق الثواب والعقاب

مشروط ببعثة الرسل وانه لو لم يأت الهدى بارسال رسول وانزال كتاب لم يستحق المؤمن الخير الثواب ولا الكافر المسيء

العقاب كما هو مقتضى قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وانه لا يجب عليه سبحانه وتعالى شيء كما قرر صبغة الله دام ظله

فاما يأتينكم مني هدى

نزع علم الهدى ابو منصور

الم سجدة

... الزمخشري

سورة الفتح

سورة البقرة

سورة طه

اه اى الكون فى الامكان والكلام الاول على تقدير ان يعلم ولم يقدر عليه والثانى على تقدير ان العلم.
ولو اعترض باستلزام ذلك عجز المحدث ادا اى الكون فى الامكان والكلام وكونه الخير واما الاخيران فعلى تقدير انه لم يخرج عدم فعل الابدع لا الواحد من الامور
يقدر عليه واما على تقدير عدم العلم فيلزم الجهل ولم يتعرض له لكونه الخير واما الاخيران فعلى تقدير ما كان ووجه الدفع عدم تفاوت الممكنات بالنسبة
المذكورة فى الحال لان فعل الاصلح واجب عليه ما كان اصلح او لانه موجب بالذات وذاته اوجب ما كان دون اخر ولا ابدع ولا اصلح بالنسبة اليه شئ دون اخر وانما التفاوت لذاته
خالقها فيصح تعلق القدرة بكل منها ولا يوجب ذاته شيئا دون اخر وفيه ان لزوم المحذور على تقدير ان يكون فى الامكان ابدع
اعتبار اثاره واحكامها فكون البعض اصلح وابدع على البعض الاخر وفيه ان لزوم المحذور على تقدير ان يكون فى الامكان ابدع احد الامور الثلثة
بالكمال ولو بالنسبة الى الكليات ثم اعلم ان ما ذكره الغزالى على تقدير ان يكون فى الامكان ابدع مما كان احد الامور الثلثة فيجب
والعجز والبخل على ما نقله المحقق الدوانى عنه دون الاخيرين ولا يخفى ان وجوب الاصلح عليه تعالى فى ان يكون فى الامكان ابدع مما كان اذ هو الاصلح
اذ المراد به ما هو اصلح بالنسبة الى الكل من حيث الكل لا ما هو اصلح بالنسبة الى كل شخص على ما ذهب اليه المعتزلة بصرة اذ عدم كونه ما كان
على بالنسبة الى كل واحد واحد اظهر من ان يخفى واما الايجاب بالذات فيحتمل على تقدير الكون المذكور ثم ان ما ذكره الغزالى برهان اننى على
ليس فى الامكان ابدع مما كان تلقيه المحقق الدوانى بالقبول فالتوجيه بالاعتراض على سبيل فان قلت فيلزم على هذا ان يجب الاصلح
مع انه خلاف ما ذهب اليه الاشاعرة قلنا اجيب بان المراد نفى الوجوب بمعنى الخصوصية والحق لا وجوب عليه تعالى شيء الا انه تعالى عالم الحكم والمصالح
عليه لا يشذ عنه الفعل ويصح منه تركه الا لعالم غير اصلح ووجوب وقوع على هذا النمط البديع لتعلق الارادة وامتناع
تخلف به تحقق الاتيان للامتنان ولا يتصور تحقق تعالى بغير الا ح الفعل وترك الا ما هو اصلح وللغيرة وكذا هذا اعتراض ضعيف ما ذكره
تقييد عدم تفاوت الخلق بالنسبة اليه تعالى فتامل ثم هذا التقرير الذى قررناه موافق لما نقله المحقق الدوانى عن الغزالى وحكى ان بعض
الشافعية اعتراض على الغزالى بذلك ام ما قال الغزالى من انه ليس فى الامكان ابدع مما كان مستلزم لعجز المحدث لعدم العالم
رده بعضهم بقوله لانه وهو عين الحق والجزم احمد بن حيدر حيث لم يكن ما مصدرية اذ يجب تقدير كون ما مصدرية يكون محصله ان
وجود ابدع من العدم ولا يجرى الدليل المذكور على تقدير كون العدم ابدع اذ العدم لا يتعلق به جعل وما نبه عليه ما بيناه فى تعليقاتنا على شرح العقائد
العضدية ويدل الحكم المذكور على ما قرر ان الوجود خير محض احمد بن حيدر
واحصى كل شئ عددا اعلم من جهة العدد لانه حصر وعدد
الحكم تعالى بكل شئ لا يتوقف على عده اذ لو كان كذلك لزم حصر ما لا يتناهى الغير المتناهية منفصلا والمعلوم فى الوجود العلمى واحد واما فى الوجود الى
ان توجد منها محو متناهية هذا على القول باثبات الوجود الذهنى كما ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين واما على قول المتكلمين النافين
بل بعدم التوقف على العدد انه مشعر بسبق الجهل فتامل احمد بن حيدر فان قلت ان العدد الغير المتناهى فرد من افراد العدد قلت لا يكون عدا غير
متناهى بناء على امتناع وجود الامور الغير المتناهية فى الذهن منفصلا كما فى الخارج على ما قرر فى محله احمد بن حيدر
والفضل معرفة الله تعالى والتصديق بوجوده ووجوبه واتصافه بجميع ما له من الصفات الكمالية وتنزيهه عما يستحيل عليه بقدر الطاقة
البشرية اذ معرفة كنهه تعالى مما لا يقع بل منهم من قال بامتناعه كامام الحرمين وحجة الاسلام الغزالى وان اردت تحقيق هذا البحث فارجع الى شرح
العقائد العضدية وتعليقاتنا عليه فان قلت ان هذا يستغنى عن علم الكلام مع انه لم يعد من العلوم المعهودة شرعا قلت يكفى عده جزء
التفسير فان القران مشتمل على مقاصده والتفسير علم متعلق بكلامه احمد بن حيدر
وحده لا شريك له الى قوله رد على المعتزلة
بكليتها فان قدماء المعتزلة ذهبوا الى مماثلة الممكنات كلها تعالى فى الذاتية والحقيقة وامتيازه بنوع بصفات اربع الوجوب والحياة والعلم
والقدرة وفيه كذلك لاستلزامه اجتماع الوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة او التركيب المنافى للوجوب الكلى
الا ان من لوازم الماهية مع الخصوصية وايضا كافة المعتزلة ذهبوا الى ان العبد خالق لافعاله ونحو ذلك على ما قرر فى محله فان قلت
المؤكد على هذين فانه انما يدل على حصر المعبود بالحق انما حصر المعبود فيه لا ان على حصر الحقيقة وهى غير حصر وجوب الوجود
وعلى نفى المماثلة فى الذات فهذا الدعاء يصح كون كل منهما تاكيدا لما قبله ثم ان التوحيد ادق المطالب الالهية وقد استوفينا تحقيقه
فى تعليقاتنا على شرح العقائد العضدية ١١ احمد بن حيدر

سورة اقترب

قوله اللام صلة لاقترب او تاكيد للاضافة يعني ان قوله للناس اما ظرف لغو متعلق باقترب فيكون ذكر المقترب اليهم
والمدنو منهم مصرحا به في النظم او ظرف مستقر وقع حالا للتاكيد معنى الاختصاص المستفاد من اضافة الحساب
الى ضميرهم كقولهم النحاة في لا اباله ولا غلامي له ان اللام للتقوية تاكيد لمعنى الكلام المقدرة قوله اصله اقترب حساب
الناس ما اراد بهذا الكلام اصلا لازما من حيث العربية ولا اراد اثرا عليه نكتة المعنى بل اراد به الاصل في البلاغة
ومجانبها فان التعبير عن هذا المضمون بالاصطلاح اقترب حساب الناس وان اريد ازيد من ذلك يقال اقترب
الحساب للناس وان اريد ما هو ابلغ منه تعدل الى اقترب للناس الحساب بتقديم الظرف ليشتمل الكلام
على الاجمال والتفصيل مثل قوله رب اشرح لي صدري ثم يختار التعريف الاضافي على التعريف باللام لزيادة التوضيح
فيعدل عنها الى النظم واعترض به ابو حيان من ان المؤكد موضوع عن المؤكد فكيف يكون اللام تاكيدا للاضافة
وهو على طرف الثمام فان الظرف لكونه مستقرا مقدما لا يخرج عن الحالية على ما نبهت عليه وتاخر رتبة الحال عن
رتبة ذي الحال لا يخفى على احد على ان المصنف لم يقل ان الاضافة هي الاصل فاللام متاخرة من هذه الحيثية ايضا
للتعريف العلة صيغة الدوام نظم
واوحينا اليهم فعل الخيرات ليحثهم عليه فيتم كمالهم بانضمام العلم الى العمل واصله ان تفعل الخيرات ثم فعلا
قوله واصله ان تفعل الخيرات اه يريد ان فعل الخيرات من اضافة مصدر فعل ما لم يسم فاعله الى ما نائب مناب
الفاعل وذلك لان الظاهر ان القصد الى الاخبار بان الموحى الى الانبياء ان يفعل كان احداث الخيرات وصدور محاسن الافعال
فيما بين الناس من غير قصد الى بيان خصوص الفاعلين له ويؤيده قوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا حيث وصفهم بالهداية
فقط ولم يتعرض هنا لاتصافهم بها وما يدل ظاهرا على هذا المعنى هو ان تفعل الخيرات ولذا حكم بانه اصله فكذلك
ثم اذا اريد العدول عنه الى مصدره يؤول الى فعل الخيرات بتنوين فعلا ورفع الخيرات ليبقى المصدر على مجهوليته
ثم خفف بحذف التنوين واضافته الى الخيرات فصار فعل الخيرات ولارباب الحواشي في هذا الكلام وجوه
عديدة تركناها لاصحابها المولى العلامة صبغة الله

فعل الخيرات

فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال لما يريد

ولا يخدعنك قول المجبرة ان المراد بالاستثناء خروج اهل الكبائر من النار بالشفاعة فان الاستثناء الثاني ينادي على تكذيبهم
ويسجل بافترائهم وما ظنك بقوم نبذوا كتاب الله لما روى لهم بعض النوابت عن عبد الله بن عمرو بن العاص ليأتين
على جهنم يوم تصفق فيه ابوابها ليس فيها احد وذلك بعد ما يلبثون فيها احقابا وقد بلغني ان من الضلال من اغتر بهذا الحديث
فاعتقد ان الكفار لا يخلدون في النار وهذا ونحوه والعياذ بالله تعالى من الخذلان المبين زادنا الله تعالى هداية الى الحق ومعرفة
بكتابه وتنبيها على ان نغفل عنه ولئن صح هذا عن ابن العاص فمعناه انهم يخرجون من حر النار الى برد الزمهرير فذلك خلو جهنم
وصفق ابوابها واقول ما كان لابن عمرو في سيفيه ومقاتلته بهما علي بن ابي طالب رضي الله عنه ما يشغله عن تسيير
هذا الحديث كشاف

اخر هو [illegible] لكن [illegible] ما احتج ... وقوله واقول اما كان لابن عمرو في سيفيه ... معاتبة لها على بن ابي الخطاب ... ما يشغله عن تسيير ... [illegible] المعتزلة من الاعتناء ... كانت ... على عادتهم ... تكفير ... فارهم ... من ابن عمرو ... وقد ... على الجاهلية ... ما هو [illegible]

١٤١

يتعلق بجميع القرآن وقال قوم يتعلق بقليل القرآن وكثيره لقوله فليأتوا بحديث مثله قال القاضي
ولا دلالة في الآية عليه لان الحديث التام لا يتحصل حكايته في اقل من كلمات سورة قصيرة قال
ابن سراقة اختلف اهل العلم في وجه اعجاز القرآن فذكروا في ذلك وجوها كثيرة كلها حكمة وصواب
وما بلغوا في وجوه اعجازه جزءا واحدا من عشر معشاره انتهى فعلى اعجازه دليل اجمالي وهو
ان العرب عجزت عنه وتفصيلي ومقدمته التفكر في خواص تركيبه ونتيجته العلم بانه تنزيل من المحيط بكل
شيء علما هذا اعلم ان ههنا اسولة جوابها فاحضر فان مقصودي ليس الا البيان حسن
عيسى ان يكون زخر اليوم الآخر منها انه قالت النصارى القرآن ناطق بجواز الاتحاد فلا ينكر
علينا بيانه ان فيه ان الله تعالى كلم موسى عليه السلام تكليما واجمعت الملل على انه كلمه بصوت
نتعقل هذا الصوت يستحيل ان يقوم به لانه تعالى ليس بجسم فانما بشجرة العليق بالوادي
المقدس فيكون الشجرة هي المتكلم وقد قالت اني انا الله لا اله الا انا فاعبدوني وقالت
ايضا اذهبا الى فرعون الآية في طيب بانها الله وخاطبها موسى بانها الله ولولا الاتحاد بين
ذات الله وذات الشجرة ما صح الكلام ولا جوابه ولا قول الملل ان الله تعالى كلم موسى عليه السلام
بل انما كلمه الشجرة ولما ادعى الاتحاد مع الشجرة صح بذات عيسى عليه السلام وصح لنا ان
نخاطبه بالرب وبانه الله تعالى اقتداء بموسى نبي على الحق والمسلمون غالطون في
تكفيرنا بذلك وهذا السؤال اعتمد عليه عيسى زعيم القسيسين بطليطلة ورسم في كتاب
سماه مصحف العالم وكان مرجع النصارى اليه في العلم والفضيلة ثم جاء ابن النجار اليهودي يتعصب
ويرى عند ملوك الفرنج بالنصرانية وغيرها بسبب فضيلته على ...هم وكتب بهذا السؤال الى
علماء قرطبة وكانه سؤالهم الذي يعدلونه وبه يصولون والجواب اما قوله ان الملل متفقة ان
الله تعالى كلم موسى بصوت فكذب محض ثم نقول في ذلك اقوال الاصحاب المسلمين على ان الله تعالى لم يكلم
موسى عليه السلام بصوت بل اسمعه كلامه النفسي القائم بذاته تعالى من غير حرف ولا صوت
واذا لم يكلمه بصوت بطل السؤال لان اصله وسأبين كيف يتصور اسماع الكلام النفسي بغير حرف
ولا صوت واما القائلون بانه كلمه بصوت تعالى اخلق الاصوات والكلام في الشجرة دالة على ما قام
بذات الله تعالى فكانت الشجرة مبلغة عن الله تعالى كما تبلغ الملائكة من غير اتحاد ولا حلول
وكما يحكي ان يقال ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام على لسان الملك ويقال هو كلام الله تعالى والوسائط
من الملائكة وغيرها لا تمنع كونها كلام الله بذلك التفسير ولذلك اجمعت الملل على ان الكتب التي
بلغتها الملائكة كالتورية والانجيل والزبور وغيرها كلام الله تعالى وان كانت تلك الاصوات وتلك
اللغات بالعبرانية وغيرها لم تقم بذات الله تعالى لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى هذا على قول

اسمو الفاخر جوار فاخر

بان الذي سمعه موسى صوت وليس بصحيح والصحيح هو انه عليه السلام انما سمع الكلام النفسي الذي هو صفة ذات الله تعالى القائم به من غير حرف ولا صوت ومعناه يتبين بقواعد منها ان كل عاقل يجد في نفسه الامر والنهي والخبر عن كون الواحد نصف الاثنين وعن حدوث العالم وغير ذلك ثم يعبر عن ذلك تارة بالعبرانية وتارة بالفارسية فتختلف العبارات وهو واحد لا يختلف في نفس المعبر فذلك الذي لا يختلف هو الكلام النفسي والمختلف هو الكلام اللفظي والاول هو الذي يحصل بديهي ان الله تعالى متصف به المدلل عليه في علم اصول الدين ومنها ان علم الحواس اجلى من علم النفس بدليل ان من فتح بصره فراى زيدا ثم غمض عينه فانه يقطع بوجوده حالة التغميض وكذلك سائر الحواس وحداد القرب فهذا ظهر ان ادراك الحواس علم خاص جلي من مطلق العلم ومن ممكن الوجود والقدرة الربانية يمكن ايجاده بكل ممكن فيخلق الله تعالى هذا العلم الخاص الذي هو السمع في نفس موسى عليه السلام متعلق بصفة الكلام القائم بذات الله تعالى فهذا هو سماع موسى كلام الله تعالى النفسي ومن هنا زعم من يعلم هذه الصفة ولم يسلمها لان من يعلم قيام كلام بذات الله تعالى بنا ادراكه فيعلم باصل العلم العام واما هذا العلم الخاص الجلي فلم يحصل له ويسمى الخاص سماعا لان ادراك الحواس الجلي انما هي علوم خاصة اخص من مطلق العلم فانا وجدنا العلم الخاص يسمى باسم الموضوع له ان يكون في اعضاء مخصوصة لان الاعضاء المخصوصة اجسام وجواهر والاجسام متماثلة وكلما جاز على احد المثلين جاز على الاخر فكما جاز ان يخلق علم الحواس في الاذن جاز ان يخلق في سائر جهات البدن وفي جوهر النفس كما اتفق لموسى عليه السلام وما يقرب المطلوب على العقل ان الناس يقطعون بان الناس يتحدثون في انفسهم فهو مطلع على كلام النفس وقاطع به وهو مطلع النفس على ما قام بنفسه من الاحاديث ويحدسون على نفس من الحديث وغيره اجلى من علمه باحوال نفس غيره وان اشترك الجميع في القطع ضروريا فقد وجدنا القطع الجلي المتعلق بالكلام النفسي موجودا فينا واذا وجدناه واقعا في حقنا امكن وقوعه متعلقا بكلام الله تعالى والموجب لعدول اهل الحق عن سماع موسى عليه السلام الكلام الصوتي الى انه سمع الكلام النفسي قوله تعالى منهم من كلم الله فجعل بعض النبيين كلم بعض مع اشتراك الجميع بل هم والمؤمنون والمشركون مشتركون في سماع الصوتي من التوراة وغيرها قرون فلولا اختصاص البعض بسماع الكلام النفسي لم يحسن ذكر لفظ من المقتضية للتبعيض وموسى عليه السلام من اجلهم فهو اولى بان يختص بسماع الكلام النفسي لا سيما وقد اكد الله تعالى كلامه بقوله وكلم الله موسى تكليما والمصدر تقوية وتاكيد للمذكور فيتعين ان يكون المراد النفسي دون الصوتي فان قلت اذا كان المسموع هو النفسي فلاي شيء قال الله تعالى نودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى اني انا الله رب العالمين فقد جعل ابتداء غاية الكلام من الشجرة ومن الوادي والقائم بذات الله تعالى لا يكون ابتداؤه بشيء من المحدثات هذا سؤال قوي وجوابه جليل شريف وهو ان الغاية التي ذكرت بلفظ من كما يتصور ان تكون غاية للنداء يتصور ان يكون غاية للمنادى باعتبار القدرة

صدق قولنا ناديت زيدا لانتسابها الينا وهو قريب من الشجرة ونحن بعيدون عنها لم تعرف انا اذا ناديت زيدا ونحن بعيد منها لا النداء ولا النداء انما اشار في غاية الظهور فكذلك موسى عليه السلام من الشجرة وهي غاية لقربه منها لا النداء ولا المنادي وهو قريب من شاطئ الوادي وقريب من الشجرة فيكون العامل في من المجرور ناداه الله تعالى بكلامه النفسي وهو قريب من الشجرة ونعين بيان ادوات النداء لما ذكره من الحال المقدرة لموسى عليه السلام دون النداء والتاكيد بالمصدر بقوله المباركة من الشجرة ويتعين الكلام النفسي دون الصوتي من التخصيص والتاكيد بالمصدر والادلة الدالة على ان المسموع هو الكلام النفسي دون الصوتي وكما جاز ان ابصر الله تعالى وهو ليس في جهة ولا جهة وليس داخل ولا خارج وشبه نحو ذلك في جهة تقطع بوجوده وليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا جسما جاز ان نسمع كلامه ما ليس بصوت والله اعلم المشهورة اي الصحيح ان القراءات السبع متواترات وهي مرتبة فوق المشهورة عند اهل صولبين اللهم الا ان يحمل قوله على المشهورة الشهرة اللغوية قال جلال الدين البلقيني القراءة تنقسم الى متواتر واحاد وشاذ فالمتواتر القراءات السبع المشهورة والاحاد قراءات الثلاثة التي هي تمام العشر ويحلق بها قراءة الصحابة والتابعين وقراءة التابعين كالاعمش ويحيى وثابت بن جبير ونحوهم وهذا الكلام فيه نظر يعرف مما سنذكره ~~[illegible]~~ في موضعه من ~~[illegible]~~ نقل عن المغني بخادم في اول شرحه على الطريقة المحمدية ان المختار عند بعضهم كالبيضاوي ترجيح جانب الاستعانة في الباء مع الاتفاق على جواز الملابسة لكن لا يخفى ان حاصل الاعانة طلب المعاونة على ايقاع الفعل واحداثه وذلك بافاضة القدرة ممكنة او ميسرة عليه على ما في علم الاصول والمراد من الفعل اما التصنيف او القراءة او العبادة او نحوها فان اريد بتلك القدرة القدرة التي يصلح صرفها للفعل وعدمه فهي حاصلة قبل الطلب فيلزم تحصيل الحاصل وان اريد به القدرة المعبر عنها بالصرف اي صرف العبد قدرته الى الفعل فهو امر عدمي لا يتعلق به الخلق والايجاد على ان تعلق قدرة الله تعالى بفعل العبد مشروط بذلك الصرف على حسب تعاونه ومقتضى حكمته فلو لم يوجد الصرف من العبد لا يوجد الخلق من الله تعالى عادة وان اريد تعلق قدرته عند ذلك الصرف من العبد فهو ضروري ايضا على عادته تعالى فانه في طلبه وبالجملة طلب المعاونة هو طلب القدرة فالقدرة المطلوبة ان كانت ما هي صفة العبد صالحة صرفها للضدين على سبيل البدل او سلامة الالات التي يعتمد عليها صحة التكليف فهي حاصلة قبل الطلب فلا فائدة في الطلب وان كانت عين ذلك الصرف ولو مجازا فقد عرفت انه امر عدمي في الخارج وصدوره من قدرة العبد فقط ولو فرض صدوره من الله تعالى يلزم الجبر فلا معنى لطلب المعاونة من الله تعالى على فعل ما ونحوه طلب الهداية والتوفيق والعصمة ونحوها مع ذمن كما ذهب اليه الاصفهاني في شرح المطالع تبعا للبيضاوي

على ان عند اهل السنة [illegible] من اصحابنا [illegible] من ان فعل العبد [illegible] قدرة الله [illegible] كلها صرف العبد قدرته الى فعل [illegible] بتعلق قدرة [illegible] الفعل [illegible]

ومن زمان كنت يختلج ذكر في خاطر هذا الفقير ولا اجد ملجا غير التفويض الى علمه تعالى والتبعية بالنصوص
والسلف ثم اطلعت في بحث الافعال الاختيارية للعبد من البيضاوي وتصعوبة المقام
الكرام للسلف مناظرته لتاديته الى انكار التكليف او الشرك بالله ثم قال الاصفهاني بعد ما قال
الاولى هو طريق السلف من ترك المناظرة وتفويض العلم الى الله هذا لم يسلف الى الخاطر انه
يجوز طلب المعاونة بالفاء نحو الشوق والمحبة واخطار الامر الملهم بالقلب على وجه يرجح العبد جانب
الفعل مثلا يحصل التصرف بلا مرتبة ايجاب واضطرار ونحوها لا يبعد صدورها عن الله تعالى لان المظ
انه من عين مقولة الكيف الذي هو موجود ويتعلق به الخلق على انه لا شك في كونها موجودة في نفس
الامر ولا يبعد صدور نحو هذا الموجود من الله تعالى كالموجودات الخارجية غاية لزوم عدم المخلوقية
في بعض ما صدر عنه لعله لا باس فيه بل قد يفهم من كلام بعض المحققين فلعلك بهذا القدر تفهم
تحقيق المقام على وجه يرتفع حجبك بالهداية والتوفيق بل استصعاب البيضاوي واعتراف الاصفهاني
حتى التفتازاني احنه في شرح العقائد وبالالهام الصادق بحقائق المقام ينكشف ظلمات الاوهام
بعناية المفضل المنعام انتهى كلام شارح الطريقة ومما يتعلق بهذا المقام انه ورد
على سؤال طالب للاستفادة عن حل اشكال في الاستعاذة فانا نقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
امتثالا لامر مولانا واذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وايضا نقول
اللهم اني اعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ برضاك من سخطك واعوذ بك منك لا احصي
ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك والجواب عنه يحتاج الى بسط ما ورد وان في هذا المقام
فنقول بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله والحمد من الله والصلوة والسلام على سيد انبيائه
وعليهم وعلى آله واصحابه وآل كل وصحب كل اجمعين وبعد فلما كانت المعاني جواهر والالفاظ
اصدافها والحكم معادن والقلوب اهدافها وجعلنا من فتح بصيرته وجلت الموعظة عن
سريرته ان يستخرج من الكلام معانيه ولا يقنع من المعدن بدون كنزه ولا من اللفظ الا بنهم
رمزه وان كثيرا من الالفاظ قد ارتكب في اغماضها كثير من اهل الاعتراض
فالجهل كالليل والبحر المحيط هو الدنيا وصيب هو الحوت الذي التقم كل جاهل الى العاصي
المغاصب في بحر الخطوط اشكي الما فيها انا يونس والعفو يونسني ادعوك منها
فاعلم وجد كرما فنقول اولا ان الفعل الصادر من العبد قد ينسب اليه تعالى بطريق التكوين
وقد ينسب الى العبد بطريق الكسب حقيقة وقد ينفى عنه مجازا ومن ذلك قوله تعالى وما رميت
اذ رميت ولكن الله رمى فالوارد عليه النفي هنا مجازي اذ المراد بالرمي هنا المترتب عليه وهو

الوصول

الوصول الى الكفار والتقدير وما رميت خلقا اذ الدعوى وما رميت انتهاء اذ رميت ابتداء او
التقدير وما رميت خلقا اذ رميت كسبا قال ابن حجر في شرح الهمزية والجبر في هذه المسالة
غلط فاحش للالوسي بذكره ثم رده فقالوا فيها سلب فعل النبي صلى الله عليه وسلم واضافته الى
ربه وهو عين الجبر ونسبة افعاله اليهم وليس كما زعموا والا لزمهم ان لا تكليف ولا عقاب
وسر ما في الاية ان تلك من البشر لا تبلغ هذا المبلغ كان منه صلى الله عليه وسلم حبذ ها
وهو الحذف ومن الله تعالى نهايته وهو الايصال فاضاف اليه من الحذف الذي هو مبدؤه ونفى
عنه رمي الايصال الذي هو نهايته ونظير هذا في الاية نفسها فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم
فاخبر الله تعالى بانه المتفرد بالتاثير وان غيره ليس منه الا الاسباب تنظر انتهى قال البيهقي
قال بعضهم فان قلت فعل الله فالقول صادق وان قلت فعلي فهو صدق مؤيد
ارادته تجري بايدي عباده فافعالهم افعاله وهو يشهد رمى بها الرامي فلم يرمها اذ رمى
سواه والرامي هنا كمحمد فله شرك بين الراميين وفي حقيقته ايضا مع احمد محمد
فمهما ارادوا والاعن الاموا شركوا ومهما ارادوه عن الامر وحد وافى قام بالامر استقام
وههنا هو المطلب الاعلى الاتم المسدد كذاك ما الامر فيه اقام فما نابل غيري له العول واليد
وحين اقيم الامر الى عبده تعالى بما قد قاله العبد فراى اقيم الامر حتى يعقبني طريق قريب
للجمع ممهد فتم تجلى بالامر الذي ان اقمته اقامك حيا حتى تفنى وتوجد وقال محمد عبد الله بن
ابراهيم المدني الذي نقوله هنا بالاختصار الكافي لمن يشاء الله فهمه هو ان الاشاعرة
قائلون بان العبد له فعل صادر عنه بمشيئته واختياره لكن مشيئته واختياره
تابع لمشيئة الله واختياره تعالى لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وللحديث
المرفوع المجمع عليه ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فبطل القول بالاستقلال الذي هو
مذهب المعتزلة ومن قال بقولهم من اهل الاهواء القائلين بان العبد يفعل باختياره
ما لا يشاء الله تعالى فلهم شبهات وبتركه من المهمات ويتوهمون باختياره ما لا يشاء الله تعالى
الماموات فعندهم يريد الله ما لا يكون ويكون ما لا يريد الله وهو باطل بالنص المتواتر
المجمع عليه وبالاجماع المنعقد من الصحابة قبل ظهور الاهواء والبدع كما نقله الامام احمد
والامام مسلم وابو داود والبيهقي والاشعري وغيرهم من الائمة المقتدى بهم وبطل الجبر الخالص

بالضرورة وهو القول بان العبد لا فعل له اصلا ولا اختيار بل هو كالحجر المدحرج للفرق الضروري بين حركتي الصاعد والساقط عن علو فان الاول صادر عنه باختياره بخلاف الثاني واذا بطل الطرفان ثبت الوسط وهو ان العبد له فعل باختياره لكن لا على الاستقلال لكون اختياره تابعا لاختيار الله تعالى في الصحيح ولهذا قالوا العبد مجبور في عين اختياره فانه وان كان فعله صادرا عنه باختياره لكن اختياره لما كان تابعا لاختياره تعالى لا يمكنه ان يفعل خلاف ما اختاره تعالى فكان مضطرا في اختياره بمعنى ان القدر السابق سيسوقه الى اختيار ما سبق به العلم وتعلق به الارادة الازلية هذا معنى كونه مجبورا في اختياره وليس معناه كما فهم اني لفائز لا فعل له ولا اختيار فانقح الفرق بين الخالق وبين الجبر والاختيار فان العبد على القول الاول لا اختيار له اصلا وله فعل وعلى الثاني له فعل واختيار لكن له اه مستقله كما تقول المعتزلة بل باذن الله وحينئذ تكون ارادته تابعة لارادته تعالى التابعة للعلم التابع للمعلوم المجعول المتميز في نفس الامر المستعد بالاستعداد الذاتي الغير المجعول

... بالله المحقق للكسب في عين توحيد الافعال ... فعلى الخالق فيا هي هذا اهل هو بنى او من الله صح جوابه بناء على ما تقرر من توحيد الصفات وكون اختيار العبد تابعا لاختيار الله تعالى هو انه منك ومن الله جميعا لان مصدره القدرة والقوة هي لله تعالى بالذات وللعبد بالافاضة والجعل لقوله تعالى ما شاء الله لا قوة الا بالله ومن المعلوم ان ما هو لله فهو لكم وهو دليل على ان القوة ليست اولا للعبد والا لكانت للعبد لا بالله لكن اللازم باطل بالنص المتواتر فكذا الملزوم فالقوة لله بالذات وللعبد بالافاضة ولهذا قال الله تعالى ان القوة لله جميعا وهذا عين الدليل على توحيد الصفات فقوة العبد لما ظهرت في العبد بحسب قابليته واستعداده الذاتي الازلي الغير المجعول وكذلك سائرها لانه لقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله واذا علمت ذلك فنقول له فعل العبد لا بقوته بالضرورة وله قوة الا بالله فظهر ان الفعل الصادر عن العبد بالقوة الظاهرة فيه التي هي عين قوة العبد عين فعل الله بالعبد اي بقدرة العبد التي هي قدرة الله الظاهرة فيه بحسبه فالفعل واحد بالذات مختلف بالجهات فان العبد يفعل بالله وهو فقير اليه تعالى غير مستقل والله يفعله بالعبد بمقتضى الحكمة مع غناه عنه واستقلاله فصح الجواب ان العاصم منه ومن الله جميعا اذ فعل العبد في عين كونه مخلوقا لله تعالى بالعبد مكسوب للعبد بالله كما قال الله تعالى والله خلقكم وما تعملون حيث اوقع خلق المسند الى ضمير الحق تعالى على ما الموصولة وتعملون المسند الى ضمير العباد المخاطبين على ضمير ما الموصولة التي هي عبارة عن الاصنام على اختيار صاحب الكشاف المعتزلي والاصنام مركبة من الجواهر والاشكال وخلق المجموع المركب لا يتحقق الا بخلق جميع اجزائه

فالخلق

فالخلق واقع على الجواهر والاشكال جميعا واما العمل فلم يقع الا على الاشكال خاصة بالاتفاق فيلزم اجتماع الخلق والعمل على الاشكال المستلزم لكونها مخلوقة لله تعالى في عين كونها معمولة للعباد بكسبهم واختيارهم وهو مستلزم لكون العباد غير مستقلين في صدور افعالهم منهم ولكون حركاتهم المترتبة عليها تلك الاشكال الحادثة في جواهر الاصنام مخلوقة لله تعالى في عين كونها معمولة لهم وهو من اوضح الدلائل على بطلان مذهب المعتزلة ومن وافقهم من اهل الاهواء من زعم كون العبد فاعلا لافعاله بالاستقلال لاستحالة ايقاع الخلق والعمل على شيء واحد على تقدير الاستقلال قطعا واتفاقا وانما يصح ايقاعهما على شيء واحد على القول بان العبد له قوة لا الا بالله وانه له فعل باختياره لا الا بالله لعدم استلزامه محذورا بناء على الاصل المذكور من توحيد الصفات ومنه يتضح الجواب عن جميع ما استدلت به المعتزلة على مذهبهم وهو انه لو لم يستقل العبد بالفعل لبطل التكليف بالاوامر والنواهي وبطل التاديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة والجواب انا لا نسلم ان التكليف يتوقف على الاستقلال وانما يتوقف على ان يكون للعبد فعل باذن الله لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والتكليف بحسب الوسع لا يتوقف الا على ان يكون للعبد قدرة الا اذا انضمت اليها الارادة التابعة لارادة الله صدر عنه ذلك الفعل وهذا يتحقق بنص ما شاء الله لا قوة الا بالله كما تبين في التقرير السابق واذا صح التكليف ظهر وجه التاديب والمدح والذم والثواب والعقاب لترتبها على صحة التكليف وظهرت فائدة البعثة لانها مما تتوقف عليه الذكرى فتنفع المؤمنين المستعدين للايمان ازلا وتقوم بها الحجة على الكافرين ولما كان كذلك بطل القول بالاستقلال وبطلانه تظهر بطلان تشنيع صاحب الكشاف حيث قال في الاية ان الاصنام خالق جواهرها الله تعالى وعاملوا اشكالها الذين يشكلونها بنحتهم وحذفهم بعض اجزائها حتى يستوي الشكل الذي يريدونه انتهى اذ هذا التشنيع مبني على زعم الاستقلال وقد تبين بطلانه ولما ابتني المسالة على ما شاء الله لا قوة الا بالله

وما تشاؤون الا ان يشاء الله فلا يبقى اشكال في ايقاع خلقه تعالى وعلمه على نحو
واحد اذ غاية ما يلزم من ذلك ان تكون الاشكال مخلوقة لله تعالى في عين كونها معمولة
لهم فيكون المخلوق عين المكسوب بالذات وغيره بالاعتبار ردّه محذور في ذلك بل هو
التحقيق الذي لا يصح ما عداه من الاقوال بناء على توحيد الصفات واما السؤال بان
الطاعة والمعصية ما الذي من الله وما الذي من العبد فالجواب ان ذات الفعل من غير
كونه طاعة او معصية من الله تعالى لانه تعالى لا حاكم عليه فلا يتصف فعله بكونه مامورا به
او منهيا عنه فلا يكون طاعة ولا معصية بل فعل حسن موافق للحكمة للاجماع المنعقد
على انه تعالى راعى الحكمة فيما خلق وامر تفضلا ورحمة لا وجوبا وذات الفعل من حيث
انه طاعة او معصية او مباح من العبد لان العبد مكلف فيتصف افعاله على مامور به
ومنهي عنه ومباح فيتصف افعاله بكونها طاعة ومعصية ومباحا فلهذا قالوا انه
لا قبيح منه تعالى بل كل افعاله حسنة لكونها موافقة للحكمة بانها بمقتضى الجود والرحمة ولا يتصف
شيء منها بالتجاوز عن الحد اذ لا حد لافعاله اذ لا حاكم عليه حيث لا حد فلا تجاوز
عن الحد تخلف خلق الله حيث بخلاف العبد فانه مكلف فلافعاله حدود يمكن اتصاف
شيء منها بالتجاوز عن الحد فتنقسم افعاله على قبيح وحسن فمن وجد خيرا فليحمد الله لانه
متفضل بالايجاد ولا واجب عليه ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه لانه تعالى ما خلق
على يديه الا ما يليق به العلم التابع للمعلوم الذي هو حقيقته في العبد المعدومة ازلا المستعدة
بالاستعداد الذاتي لما خلق فيه ... مراعاة الحكمة بمقتضى الجود والرحمة

مستغرقة

في قوته السفلية وكل علم مضمحلا في علم الكامل حتى يرى كل كمال الالهي من عكس كماله كالشمس اذا انجلت وانتشرت
اضواؤها على الاعيان فالذي لا يتحقق حقيقة الكمال ربما يعتقد الاعيان مشاركة للشمس في النور لكن المتبصر
يرى ان تلك الانوار من شعاع نور الشمس ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من
المرتبة الاولى ومستلزمة لها والثالثة مرتبة توحيد الذات وهناك يمحى الاشارة انتهى
واعلم ان العبد مستطيع للاشياء مختار لها غير مجبر عليها والدليل عليه انا حقا اذا رجعنا الى انفسنا نفرق
بين حركة الارتعاش وبين حركة الاختيار ومن منع ذلك فقد دفع الضروريات ولا فائدة في مكالمته
فلولا ان القدرة الحادثة اقترنت بالحركة الاختيارية لما فرقت بين الحركتين فبان بذلك انا حصل
الحركتين كسبي دون الاخرى وثبت ان العبد مكتسب غير مجبر ولا خالق فبطل قول القدرية و
الجبرية وصح لاهل السنة مذهبا بين المذهبين انتهى في بيانه على وجه التفصيل ما قال الاصفهاني في
شرح طوالع البيضاوي اعلم انا معاشر الموحدين نفرق ببديهة بين ما نزاوله من الافعال الاختيارية
وبين ما نحسه من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم على البداهة ان للاختيار مدخلا
في الاول دون الثاني قالوا ان الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى
عادته بان العبد اذا صمم على الطاعة يخلق فعل الطاعة فيه واذا صمم العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه
وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المصنف وهذا
ايضا مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال المخلوقة لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا
المقام انكر السلف رحمهم الله على المناظرين في هذا المقام لانه بحسب الغالب يؤدي المناظرة الى رفع الامر
والنهي او الشرك بالله فالاولى في هذا المقام ان نسلك طريقة السلف ونترك المناظرة فيه ونفوض
علمه الى الله تعالى هذا انتهى قال الشافعي رحمه الله لا تناظروا في شيء الا اخطأتم فيه فقال اخطأتم ولا تناظروا
في شيء ان اخطأتم فيه تعالى كفرتم انتهى والتفصيل في بيان الفصل السابق ... لكن لما كان الكلام
في هذا المقام مفضيا الى الاطناب انطقنا بغيرة الحق على هذا النسق بالوجه الصواب رجاء الثواب محتاميا
الكتب القيمة لاولي الالباب اعلم ان حجج الفرق واجوبتها مذكورة في الكتب الكلامية والذي نقول هنا ان
الاشعري لما تقرر عنده انه لا مؤثر في الوجود الا الله وان ما عداه اسباب عادية والممكنات مستندة
اليه تعالى من غير واسطة لزم على اصوله ان خالق الافعال هو الله تعالى غاية الامر ان يكون قوة العبد
وارادته سببا عاديا لها على نحو سائر الاسباب العادية وفيه ثلث مباحث المبحث الاول في اثبات وجود
الاختيارات والجزئية وكون الموثر قدرة الله تعالى فقط والجبر المتوسط عند الاشاعرة و
الماتريدية وانهما امام الهدى والفرقة الناجية كما قال ... المشهور في بلاد خراسان
والعراق والشام ومصر والمغرب وكثير من الاقطار من البلاد الاسلامية هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن
علي بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة ابن ابي موسى الاشعري من اصحاب رسول الله صلى الله

دفع

لما ميزت

اي البيضاوي

وهو مذهب الجبرية يعني

كما في الفصل الرابع

في شرح المقاصد

عن مذهب اهل السنة اي طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة اي طريقة الصحابة
عليه وسلم وهو اولى من خالف الجبار ورجع
ما عليه ... قال الامام الشعراني ولهذا صار غالب الناس اذا حرروا رجلا عالما يقولون عقيدته صحيحة
وليس مرادهم نفي صحة عقيدة غير الاشعرية كما اشار اليه الكمال في شرح المقاصد بقوله وكلاهما اي فليس بين
المحققين من كل من الاشعرية والماتريدية اختلاف محقق بحيث ينسب كل واحد من الفريقين الى
البدعة والضلال وانما ذلك اختلاف في بعض المسائل كمسألة الاستثناء في الايمان بالله تعالى في قول
القائل انا مؤمن ان شاء الله تعالى و... زيادة الايمان ونقصانه
المشهور في ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي
تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني فكل من تبعهما او واحدا منهما اهتدى وسلم من الزيغ
والفساد في عقيدته فاما بياننا الاختيارات الجزئية فهو ما صرح به البيضاوي في قوله تعالى
وربك يخلق ما يشاء اي لا موجب عليه ولا مانع له ما كان لهم الخيرة اي التخير كالطيرة بمعنى التطير وظاهره
نفي الاختيار عنهم راسا والامر كذلك عند التحقيق فان اختيار العباد مخلوق لله تعالى منوط بدواعي لا اختيار
لهم فيها انتهى قال شيخ زاده رحمه الله في حاشيته قوله فان اختيار العباد مخلوقة لله تعالى لا يوجد اختيارهم في عموم
قوله تعالى يخلق ما يشاء فان قوله ما يشاء يتناول الاعيان والاعراض فقد اتفق المسلمون على انه
تعالى شاء جميع ذلك فيتناول ما يفعله العباد من جميع الخيرات والطاعات ومن جملتها اختيار الطاعة
فلما كان جميع ذلك مما شاء الله تعالى لزم ان لا يوجد الا بخلق الله تعالى اذا اخبر انه يخلق ما يشاء فالاية
حجة لنا على المعتزلة في مسالة خلق افعال العباد لانه اذا كانت الاختيارات مخلوقة
الله تعالى وجب كونها مخلوقة لله تعالى بحكم هذه الاية انتهى فتعين رد على صاحب الطريقة للعباد
اختيارات جزئية وارادات قابلة للتعلق بكل من الضدين من الطاعات والمعاصي
وليس لها وجود في الخارج حتى تحتاج الى الخلق وتتعلق بها ايجاد المعدوم فلا يوجد فلا يكون
مخلوقا فلا يكون مريدها خالقها وقد جعلها الله شرطا عاديا لخلقه افعال العباد ودفع الرد
الا الارادات الجزئية من مقولة الكيف وموجودة في نفس الامر فهي مخلوقة لله تعالى كالموجودات الخارجية
بل مسالة خلق الافعال تعم الاختيارات والارادة الجزئية فكيف لا يكون مريدها خالقها
وقد قال تعالى وربك يخلق ما يشاء واما الجبر المتوسط فالامام منتقلان فيمتنع ما قاله شيخ
خادم محمد رحمه الله في رسالته على البسملة وقد نقل ما هو مذهب الاولى بالجبر فيه قدم راسخ وصرح
الفاضل محمد عباس المشهور ... بقوله وظاهره نفي الاختيار ... الاختيار الاستقلالي كما يقول
به المعتزلة ومعنى قوله راسا اي شيء من الافعال وقوله عند التحقيق الاشعري الذي هو نفي الاختيار
المحض واثبات الجبر المتوسط وعلى هذا الجواب يحمل كلام هذا المحقق البيضاوي والدليل على ما قلناه
عليه هو استدلاله بقوله فان اختيار العباد مخلوق اه اذ يحصل المدعى على ما يقتضيه الظاهر ودليله
المذكور صريح في ان للعباد اختيارا لكنه مخلوق لله تعالى منوط بدواعي غير اختيارية كالداعية الجوع
والعطش

الاكل والشرب والغاية عدم استقلالهم في اختيارهم ونحن معاشر الاشاعرة على ذلك في
الكلام على الجبر المحض واشاع ذلك في الناس واجرأهم على القدح في ذلك ان علم معنى كلامه
... عليه فهو زنديق والا فهو اسم للجهل حقيقة انتهى واما الوفاق من الاشاعرة و
الماتريدية على ان المؤثر ارادة الله تعالى وقدرته فهو ما اشار اليه ابو السعود بقوله
المراد نفي الاختيار المؤثر عنهم انتهى والسعدي بقوله اي التخير والاختيار كما يشير اليه قوله وظاهره
الاختيار والامر كذلك عند التحقيق وهو الموافق للمذهب الحق انتهى وقوله اسند فعل الابدال
الى الله تعالى اشارة الى استقلال الله تعالى بالفعل وان الحاصل من العبد مجرد مقارنة ارادته للفعل
دون ان يؤثر فيه على ما هو المذهب الحق انتهى وبهذا التحقيق من توفيق الباري ظهر سداد ما
قال الفاضل التستري في حاشية الكلام انه ليس لقدرة العبد تاثير عند الماتريدية مقابلا
لمذهب الاستاد ... رشاد ما ذهب اليه المحقق الطرسوسي في انموذج العلوم ...
... انه اذا اختار العبد فعلا اوجد الله فيه قدرة عليه واوجد الفعل وخصه بها
... الى مذهب الاشعري فان قلت كيف ادعيت الوفاق بين الاشعري والماتريدي مع ان الامام
... صدر الشريعة في التوضيح على ان يكون بمجموع القدرتين مؤثرا تاما في فعل العبد بطريق جري عادته
تعالى بان يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وقد جرى على ذلك كما في سائر العاديات فلا يلزم نقص في
قدرته تعالى قلنا ان اريد تاثير القدرتين بالفعل نعم انه لم يقل احد من سلف السادات الحنفية بل
لا بد له على بطلان الفعل به قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي لم يتكونا كما قال البيضاوي
... لما يكون بينهما من الاختلاف والتمانع فانها ان توافقت في المراد تطاردت
عليه القدر وان تخالفت فيه تعاوقت عنه انتهى والمعنى انه ان توافقت الالهة في المراد فحيث
ان كل منها مستقل بالتاثير والايجاد يريد ان يوجد ذلك المراد بالاستقلال والاستبداد فيطرد
... كل منها قدرة الاخر اذ لا تصح فلا يوجد المراد في المراد بالاختلاف فحينئذ التطارد كما قرر سعد
... تفسير على آخر الكلام من حكاية الاية الكريمة انواع حجج ساطعة وبراهين لامعة والتحقيق
الاية حجة قطعية كما صرح به المولى الخيالي ومحشيه ... ثم نسبوا المحققين سعد الدين التفتازاني
شرح المقاصد ونبه في ذلك المولى الخيالي في تعليقاته على شرح العقائد ومحشيه القرهي والكستلي
... اريد بتاثير قدرة العبد كونها علة عادية كما هو عند صاحب التبصرة او شرطا عاديا
كما هو عند الجمهور فمرحبا بالوفاق الموافق لاخيا وصاحب المواقف حيث قال الامام الاشعري

من الصدور من الطاعات والمعاصي وليس لها وجود في الخارج حتى تحتاج الى الخلق وتعلق
بها اذ الخلق ايجاد المعدوم فالاختيار الذي لم يوجد لا يكون مخلوقا فلا يكون مريدها خالقها
وقد جعلها الاشرط عادية لخلقه افعال العباد فرده بما بين به [illegible] مولانا
شيخ زاده في تحقيق كلام امام الهدى شيخنا الاشعري المنقول عن البيضاوي والرسالة
قوله فان اختيار العباد مخلوق لله تعالى لدخول اختيارهم في عموم قوله تعالى يخلق ما يشاء فان
قوله ما يشاء شامل للاعيان والاعراض فقد اتفق المسلمون على انه تعالى يشاء جميع ما يفعله
العباد من جميع الخيرات والشرور والطاعات ومن جملتها اختيار الطاعة فلما كان جميع
ما شاء الله تعالى لزم ان يوجد بخلق الله تعالى اذ اخبر انه يخلق ما يشاء فالاية حجة
لنا على المعتزلة في مسئلة خلق افعال العباد لانه اذا كانت الاختيارات مشيئة
الله تعالى وجب كونها مخلوقة بحكم هذه الاية انتهى وبما قال الشيخ الامام الشعراني في
الرسالة الكشفية على الصفات الالهية في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها
من انه اتاها امر موجود ويدل النص على وجود الارادات الجزئية قوله تعالى ان الله
لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى ماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر
وانفقوا او لو لم يكن لاختيار وجود لما صح هذا التوبيخ انتهى واما قول صاحب الطريقة
كون افعال العباد بعلم الله تعالى وارادته وكتبه لا يلزم كون صدورها من العباد بالجبر
كما اذا علم زيد جميع ما يفعله عمرو يوما من الايام فاراده وكتبه في قرطاس فهل يكون
عمرو مجبورا في فعله من زيد وهل يكون له ان يقول لزيد فعلت ما فعلت بعلمك وارادتك
وكتبك اياه فان عمرا فعله باختياره ومراده لا لاجل زيد وارادته وكتبه فلا يتصور
فيه الجبر وكذا فيما نحن فيه فبعد تدبر وتامل من انك لا يتمكن هذا الجواب منه عموم من
بعض الحواشي على شرح العقائد النسفية ذاك لكن هذا الجواب ههنا ازرى المتعطشين
بنعت الصواب فعلى من لم يجز تخلف مراده على ارادته من علم محيط وقدرة كاملة على
من علمه ناقص وقدرته ناقصة مع ان امتناع التخلف [illegible] قطعا يجوز لا يجوز تخلف
في حقه تعالى مدار الوسوسة فهو غير متصل [illegible] بالمرة فيجب التثبت لقول
الاشعري فانه اذا تعلق علمه تعالى بان يفعل العبد باختياره او يترك باختياره كان فعله
الاختياري واجبا بالاختيار او ممتنعا والوجوب بالاختيار والامتناع به يحقق للاختيار
وهو ليس قبل من الاكراه الملجي الشخص على الغير بالبيع مثلا فانه لا اختيار البائع المكره مدخلا
في البيع بلا مرية بالاتفاق بل في وجود الطلاق مع الاعلاق عند الحنفية [illegible]

اراد بالقوة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير ولذا حكم انها مع الفعل وان رد عليه
بان الاشعري لم يقل بالقوة المؤثرة كما مر وتقرر واجيب عنه [illegible] بان قوله مستجمعة
لشرائط التاثير لا يوجب ان يكون له تاثير بالفعل لجواز ان يكون قدرة العبد مستجمعة لجميع
تاثيره لو كانت منفردة لكن لا يوثر لتاثير قدرة الحق هذا جواب الامدي [illegible]
[illegible] فان قلت الاشج مع التلويح موافق
للماتريدي لمذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرائني

حقق للاختيار فلا يكون فعل العباد كحركة الجماد وهو المقصود هنا وانا ان ذلك الاختيار
ليس بخلق العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فلزم الجبر ولهذا مذهب الاشعري جبر
متوسط انتهى فحاصل كلامه ان الجبر المتوسط لا ينافي حصول المقصود هنا اذ المقصود ان لا يكون
فعل العبد كحركة الجماد وهو حاصل على المذهبين مذهب الاشعري ومذهب الاستاذ ذكره
ثم قال وكون الجبر المتوسط بين الجبر الخالص وهو مذهب الجبرية وبين التفويض الى العبد بالكلية
وهو مذهب المعتزلة وكونه لا ينافي المقصود اختاره امام الهدى ابو منصور الماتريدي ايضا
لان الامام ابا الحسن الاشعري الامام الهدى ما الاتفاق كما اشار اليه الفاضل الخادمي
فيما نقلنا عنه مع ما يرد عليه من دعوى الاتفاق واما قول صاحب الطريقة وقول
الاشعري القائل بالجبر المتوسط اعني كون افعال العباد باختيارهم لا بالاضطرار
كما يقول الجبرية فانه جبر محض فنحن مختارون في افعالنا مضطرون في اختيارنا
فهو معنى الجبر المتوسط فلا محيص من هذه الوسوسة وهو مخالف لقول اهل السلف
اذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض فاي جبر ينفع في وجود اختيار اضطراري
[illegible]
العلماء الراسخين [illegible]
[illegible]
يفعل العبد باختياره او يترك باختياره كان فعله الاختياري [illegible]
ومتسعا بالاختيار وهو محقق للاختيار كما علم من شرح العقائد
ومنها [illegible]
[illegible] كما قال البيضاوي وفائدة الانذار بعد العلم بانه لا ينجع
الزام الحجة وحيازة الرسول فضل الابلاغ ولذلك قال سواء عليهم
ءانذرتهم ولم يقل سواء عليك كما قال لعبدة الاصنام سواء عليكم
ادعوتموهم ام انتم صامتون ومنها [illegible] قول العلماء ان تكليف
الخائف [illegible] المجيدية المرضية بل الطريقة الاحمدية السنية ترك الوسوسة الدينية بمثل ما ورد
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه جاءه رجل فقال احدث نفسي بالشيء لان اكون
حممة احب الي من ان اتكلم به فقال الحمد لله الذي رد امره الى الوسوسة وقال ابن الشيطان
لما اتى ادم والملك لمة فاما لمة الشيطان فايعاد بالشر وتكذيب بالحق واما لمة الملك

فايعاد

ارتعل ودعه من ذكر الوسوسة زعفراني

بالشر وتكذيب بالحق فايعاد بالخير وتصديق بالحق فمن وجد ذلك فليعلم انه من الله تعالى فليحمد الله ومن
وجد الاخرى فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى فاعلم يا اخي ان جميع عقائدنا اهل السنة والجماعة
تدور على كلام قطبين احدهما الشيخ الامام ابو الحسن الاشعري والثاني ابو منصور الماتريدي فكل
من تبعهما او واحدا منهما اهتدى وسلم من الزيغ والفساد في عقيدته قال في شرح المقاصد والمشهور
من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام ومصر والمغرب وكثير من الاقطار من البلاد
الاسلامية هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة
ابن ابي موسى الاشعري من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف
ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة
اي طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي
منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن
حسن الشيباني انتهى وقال الشعراني وهذا اعتقاد غالب الناس اذا احد جوز
رجلا عاميا يفعلونه عقيدة اشعرية صحيحة وليس مرادهم نفي صحة عقيدة غير الاشعرية
كما اشار الى ذلك في شرح المقاصد بقوله واعلم يا اخي انه ليس بين المحققين من كل من
الاشعرية والماتريدية اختلاف محقق بحيث ينسب كل واحد من الفريقين
الى الضلال والبدعة والضلال وانما ذكروا اختلافا في بعض المسائل كاحكام لة الاستثناء
في الايمان بالله تعالى في قول القائل انا مؤمن ان شاء الله تعالى ونحو ذلك ونحو ذلك
انتهى فبعدما علم ما قررنا من النقول علم انه لا فرق بين الامامين في الجبر المتوسط بل كل ما هو
مذهب الاول الجبرية قدم راسخ في ان المؤثر بالفعل ارادة الله الباري وقدرته فقط كالقدم
[illegible]
[illegible]
ولما اورده صاحب الطريقة المحمدية في حق امام الهدى من الاعتراض حري بالاعراض
عند اولي الالباب الخليل عند الاشعري الاكثر بل بطريق ذيابه هذا حدا في الي عن الحق فنسال الله
التوفيق الى سبيل التحقيق بانطاق الحق فنقول ليس الاشعري اوحد القول بالجبر المتوسط خارج
فانه لا خلاف في التكليف بما يمتنع لسابق علم الله تعالى او اخباره بانه لا يقع والحق انه لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين اذ المبادي القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار والانسان مضطر في صورة
مختار والفعل بقضاء الله وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بواسطة موجب قال البيضاوي

في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم الآية وفائدة الانذار بعد العلم بانه لا ينجع
الزام الحجة وحيازة الرسول فضل الابلاغ ولذلك قال تعالى سواء عليهم الآية ولم يقل سواء عليك
كما قال لعبدة الاصنام سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون انتهى ومنا من ذهب الى ان تكليف
ابي لهب بان يصدق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم تكليف بجمع النقيضين واجيب بانه انما كلف بتحصيل الايمان
فهو ممكن في نفسه ممتنع بحسب تعلق العلم والاخبار انتهى ما في التهذيب وقول البيضاوي الزام الحجة المرادة
من قوله تعالى فلله الحجة البالغة يرد على من قال ان المراد بها تعليمنا الادب معه تعالى لا تحقيق المناط كما قالوا في المثل
السائر كيلا تعترض على عرضها فيلها دربا قال انما المتوهم ايضا ولو في نفسه كيف يؤاخذني الله كما
علم او قدره على قبل ان اخلق مع علمه تعالى بتحري عن ردا قداره النافذة في ترابا فالنص ان
الله هو الخالق لذواتنا وصفاتنا ولولا انا فله تحرك الا ان حركتنا قدرته تعالى فاين وجه
اضافة الافعال الينا ولقد احسن من قال القاه في اليم مكتوفا وقال له اياك اياك ان تبتل بالماء
فالجواب عن هذا كله انه كلام ساقط لا يقع الا من جاهل بالله تعالى وباحكامه وقد قال تعالى رسل
ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا الآية رب اني ظلمت نفسي فاغفر لي لا اله الا انت سبحانك
الآية وما اجهل من قال ان الله لا يخلق بالكره وهو [illegible] فالوهم يعذبهم الله بايديكم كان جعل الفعل من العبد وحده
جاهل ايضا لقوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فالسيف آلة للمرانة والسيف آلة لله تعالى في
القدرة لى عين الاقتدار بعقدرة الآيات والاخبار ومن المعلوم ان اسناد العالم كله الى الاسباب شاهد
الموصوفة اثر الامر او من الناس من قال وجدت الآثار بها ولا بد ومن الناس من قال عندها ولا بد واما اهل الكشف
والتحقيق وجدت الآثار بها وعندها اي عند الكشف وبها شهودا وحسا فلا بد من حقيقة تمكن تعطي الاضافة
في العمل الكسبي مع كونه خلقا لله تعالى لقوله والله خلقكم وما تعملون فالعمل للعبد والخلق لله وبين العمل والخلق فرقان في المعنى و
اللفظ وقد يكون للامر الواحد وجوه كثيرة من حيث ما هو عمل هو لك وتجازى به ومن حيث هو خلق لله تعالى فله تنظر
عن هذا فانه لطيف وهذا اقرب ما قرر من هذا الكلام الراجحين وهو ان جميع ما ظهر من الرحمة في الدنيا والآخرة انما ظهر
على يد الاسباب وبقيت رحمة ارحم الراحمين القائمة بذاته لم يبد لنا منه شيء حتى [illegible] ما ظهر من الرحمة بالنسبة
الى عالم يظهر كذرة في ارض فلاة والله اعلم ولذلك كان صلى الله عليه وسلم اذا اراد نبع الماء وضع اصابعه فيه [illegible]
وادبا مع الله تعالى واقتداء به تعالى في الستر الا في المخلوق الاول الذي لم يتقدمه مادة مخلوق بلا سبب [illegible] ثم بعد الخلق
تعالى يخلق على هذه الصفة ولكن لما كثر مشاهدة الاسباب ظن الناس ان الله يخلق شيئا بشيء ولذلك قالوا انا
الله تعالى خلق الفعل بالقدرة وبالآلة [illegible] ظن الناس على اعتبار والا فلا بد بقدرة الله تعالى الى ان يخلق
الاسباب بلا آلة [illegible] الآلة فهي مخلوقة لا تتحرك الا اذا حركها محرك [illegible] كشفا وايمانا والخلوة [illegible] شهود
انتهى وعلى [illegible] السؤال الجبل الناصح بتعلم ولعل اسناد الارادة اولا الى نفسه حيث قال فاردت ان اعيبها كما مر
[illegible] في الالتفات الى [illegible] انتهى قال السعدي قوله اولا اصله [illegible] العارف
الى ان قال ولو لم [illegible] وادب الاولين [illegible] انما استند الى المؤثر الحقيقي ثم [illegible] يرى
قالوا ان السالك [illegible] لنفسه [illegible]
ان

تعا

قال الامام السنوسي [illegible]

يذكر

له

صاحب التبصرة

[illegible] الجمهور

١٥٠

قوله لو كان فيهما آلهة الخ اعلم ان هذه الاية تشير الى قياس استثنائي وتقريره ان يقال لو كانت آلهة غير الله موجودة
لكانت السموات والارض فاسدتين لكنهما ليستا بفاسدتين فالآلهة غير الله ليست بموجودة وهو المطلوب
فاستثناء نقيض التالي نتج نقيض المقدم وبيان ذلك على طريقة السعد هو ان يراد بفسادهما خروجهما عن
هذا النظام المشاهد وان يكون الملازمة عادية والدليل اقناعيا كما بين في محله وهو مردود لان الاقناعيات
لا تغني في العقائد الدينية خصوصا التوحيد لان المطلوب فيها القطع خلافا للسعد وبعضهم جعلها حجة
قطعية مع كون الملازمة عادية عنده والزم الكفر على القائل باقناعيتها لكن الالزام باطل كما بين في محله واما على
طريقة الجمهور فهو ان يراد بفسادهما عدم تكونهما وان تكون الملازمة عقلية والدليل برهانيا وهو الصواب وبيانه
ان الهين لو تمانعا وتطاردا في ايجاد شيء من الممكنات فالاستحالة ظاهرة لا خفاء فيه او توافقا يلزم اما
تحصيل الحاصل ان توجه قدرة احدهما بعد توجه قدرة الآخر او كون الاثر الواحد اثرين ان توجه قدرة كل واحد
منهما مع توجه قدرة الآخر وبطلانه كما تقرر في محله او يفوض احدهما الى الآخر بارادته تكوين الامور كما
استشكل السعد في شرح المقاصد وهو باطل ايضا لما يلزم عليه من كون المفوض مقهورا عاجزا عند
توجه المفوض اليه كما افاده الشهاب الملوي في شرح السلم لعدم صلوحية تعلق قدرته لما تعلقت به قدرة
المفوض اليه مع كونه ممكنا في نفسه لما تقدم وايضا معنى الاله هو معبود بحق المستغني عن كل شيء والمفتقر اليه
كل شيء فاذا فرضنا وجود مقدورين بقدرتين من الهين يلزم استغناء كل واحد منهما عن غيره الذي هو خالقه من
الهين وهذا القدر من الاستغناء كاف للتنافي للالوهية او نقول يلزم من استغنائه عنه ذلك جواز
استغنائه عن خالقه ايضا لان ما جاز لاحدهما من الالهين جاز للآخر وما يمتنع له يمتنع للآخر والا يلزم الترجيح
بلا مرجح وهو محال ايضا ولافتقار المذكور مشعر بكماله يفتقر اليه بغاية الكمال كما ان الاستغناء مشعر
بنقص من يستغني عنه بمجرد وجود النظير من غير نظر الى ما يستلزمه مناف لغاية الكمال لانه
غاية ان لا يمكن الوصول اليه اصلا بان يوجد النظير والمثل وقد زل قدم كثير في هذا البحث
ولم تر احدا حام حول تحقيقه فهو من جملة ما ترك الاول للآخر فلله الحمد والمنة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله هو الثناء على الجميل الاختياري مطلقا سواء كان وصفا او فعلا والثناء هو الذكر بالخير وما ورد في الحديث لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك تجريد او من باب المشاكلة والجميل الحسن والمراد الفعل الحسن بقرينة وصفه بالاختياري فان قيل يقتضي هذا ان لا يحمد تعالى في مقابلة صفاته الذاتية اجيب بان الامر كذلك بل يمدح لما قال في لباب التفاسير ان الحمد يختص بالفعل ولو سلم فيجعل تلك الصفات بمنزلة افعال اختيارية اما لكون ذاته تعالى كافية فيها او لدلالتها على افعال جميلة اختيارية او يكون المراد بالاختياري ما هو ثابت للفاعل المختار وان لم يكن صادرا عنه بالاختيار فان قيل اذا اعتبر فيه كونه في مقابلة الجميل لم يستقم ما اشتهر من انه يستحق لذاته قلنا استحقاقه لذاته استحقاقه لصفاته الذاتية فانها لكونها غير الذات وان لم يكن غيرا اعطي لها حكم الذات ونزلت منزلة الاختيارية واما الحمد في قوله مقاما محمودا وقول الشاعر الصبر محمود وعنه مذاهب والصبر يحمد في المواطن كلها فمجاز ... فانه يحمد الفعل لذلك ايضا فان قيل وصف المنعم بانعامه والشجاع بشجاعته حمد وفي تحقق المحمود به والمحمود عليه نوع خفاء قلنا تحقيقه الامر ان الانعام من حيث الوصف به محمود به ومن حيث قيامه بمحله محمود عليه واعلم ان وصف الجميل بالاختياري يخرج المدح اذ هو الثناء على الجميل مطلقا اذ تقول مدحت زيدا على حسنه بل مدحته وقرابها اخوان ذكره البيضاوي والمتبادر من نقل هذه المقالة بعد التفرقة بينهما بان الحمد اخص مطلقا منه حمل كلام القائل على الترادف لعدم اعتبار الاختيار في واحد منهما كما يفهم من قوله في الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل ومن قول البيضاوي الذم نقيض الحمد فان الذم نقيض المدح فان جعله نقيض الحمد علامة انهما مترادفان وان الحمد لا يعتبر فيه الاختيار كما لا يعتبر في الذم واما تعميم باعتباره في المحمود عليه ايضا كما يدل عليه كلام الكشاف في تفسير قوله تعالى ولكن

ولكن الله حبب اليكم الايمان حيث اثنى عليهم بتحبيب الايمان والمراد لازمه وهو ايثار الايمان والطاعة ثم قال ان العرب تمدح بالجمال والحسن لا لكونه من صفات المدح لذاته بل لكونه دليلا على اعتدال المزاج المستتبع للاخلاق الحميدة التي هي الافعال الاختيارية وذكر البيضاوي يدل على ان الممدوح عليه ايضا يجب ان يكون اختياريا عنده فظهر من جميع ما ذكرنا ان المراد من الاخوة الترادف الا ان الفاضل التفتازاني ذكر في حاشية الكشاف ان المراد من الاخوة الاشتقاق الكبير لا الترادف لان الشائع في كتبه انه يريد بكون اللفظين اخوين ان يكون بينهما اشتقاق بان يشتركا في الحروف الاصول من غير ترتيب كالحمد والمدح او اكبر بان يشتركا في اكثر الحروف فقط كالفلق والفلج والفلذ مع اتحاد في المعنى كما بين الاولين فان معناهما الشق او تناسب كما بين احد الاولين والثالث فان الفلذ بمعنى القطع وهو مناسب للشق فظهر انه بمجرد كون الحمد والمدح اخوين لا يدل على ترادفهما لكن مسوق كلامه ههنا وصريح كلام الفائق يدل عليه ولهذا جعل نقيضه الذم والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا فكل منها جزء من جزئيات الشكر وتوجيه الشاهد فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما والواو في قوله قولا وعملا وكالواو في قول الشاعر افادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا فيكون كل واحد من الحمد والشكر مفهوما كليا والثناء باللسان بمقابلة الانعام جزئيا وقول القائل الحمد لله بمقابلة الانعام ليس حقيقة الحمد والشكر لانه اخبار عن ان جنس الحمد او جميع افراده حق له وملكه المختص به والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه وهو لا يكون الشكر الا ان في ذكر ذلك القول فردا من افراد حقيقة الحمد والشكر اذ يصدق عليه انه ثناء باللسان بمقابلة النعمة وسيأتيك توضيحه خلق الانسان علمه البيان لا يبعد ان يكون المراد من الانسان نفسه فيكون حمده شكرا على النعمة الواصلة الى الشاكر وتخريجه الالتفات على المذهبين والاقرب ان يكون المراد به نبينا صلى الله عليه وسلم ... ويدل عليه قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم ويحتمل قريبا ان يكون المراد به ادم عليه السلام الذي علم الاسماء وامر بالانباء ... ان يكون المراد به مطلق الانسان ولكل وجهة ... التعليم فعل يترتب عليه العلم غالبا واذا كان يقال علمته فلم يتعلم انتهى التعليم ههنا كما في الاية متعدية الى المفعولين لانها عرفانية تتعدى

لكونها منشأ لها وذلك علمها

مجموعة رسائل ولده محمد امين

فانهم فرقوا بين علم الوفاقية والتعقيبية في التعدية بالتضعيف في الاول والهمزة في الثانية
فافهم وجعله ذريعة الى دقائق القرآن الذريعة كسفينة الوسيلة والدقائق
الغوامض وانما كان ذريعة اليها اذ به يعرف ان القرآن معجز لكونه في اعلى مراتب البلاغة لاشتماله
على الدقائق والاسرار الخارجة عن طوق البشر وهو وسيلة الى تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
وهو وسيلة الى جميع السعادات ولانه من العلوم الادبية لتوقف ادب النفس والدرس عليها او عرفوا
علم الادب فقسمه بعض العربية بانه علم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة وقسموه
الى اثني عشر قسما بعضها اصول هي اللغة والصرف والاشتقاق والنحو والمعاني والبيان
والعروض والقافية وبعضها فروع هي قرض الشعر والخط والانشاء والمحاضرات ومنه
التواريخ واما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمي المعاني والبيان لا قسما برأسه لعدم دخوله في تعريف الادب
الا انه بعض هذه العلوم لا يستمد منه علم التفسير وهو العروض والقافية وقرض الشعر
والخط والانشاء لان ما سوى الانشاء لا دخل له في افادة المعنى اصلا مع اختصاص
ما سوى الخط بالشعر والانشاء لا تعلق له بالقرآن واعلم ان القرآن علم غير مشتق خاص
بكلام الله وهو غير مهموز وبه قرأ ابن كثير … روي عن الشافعي واختلف القائلون بانه مهموز
والتفصيل في الاتقان والصلوة والسلام الصلوة لمعانيه الثلاثة مشترك لفظي على ما
في القاموس او معنوي على ما قاله علي البرجندي اذ معناه العطف الادراك الوجود او العلم
والمقام موضع القدم والمقامة المجلس والمراد الرتب والعقل بشكل صنوبري والمراد
هنا اللطيفة النورانية الربانية المودعة في القلب وهذه اللطيفة قد يراد بها النفس
والروح والتفصيل في احياء العلوم وهي المخاطبة بقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة الآية
لا الظلمانية الشيطانية الخبيثة التي اشار اليها بقوله صلى الله عليه وسلم اعدى عدوك
نفسك التي بين جنبيك الواصلين الى الله لا تعدد فيه اذ المراد الواحد في ذاته وصفاته
وافعاله بطرق مختلفة متعلق بالواصلين الى الله بتقدير مضاف اي الى اثر كلامه
اي الى معرفته او عبادته وكلاهما من باب التنازع بملاحظة واضحة الدلالة متباعدة
عن الشبهة كيف لا يكون فيه براعة الكلام مع ان الاستعارة بالكناية عن الخطيب بالنسبة
ومدار الاستعارة عليه عند التبيكي في قوله الطرق المختلفة ايضا براعة الاستهلال

قوله

قوله حفتهما مغفرته اي احاطت بهما احاطة تامة في القاموس حف بالشيء كمده احاط به
وفي المثل من حفنا او رفنا فليقتصد اي من طاف بنا واعتنى بامرنا وخدمنا ومدحنا فلا
يغلون وحفتهم الحاجة اي هم محاويج انتهى …
المثل فالمغفرة فاعل حف الظاهر اخذه من حف بالشيء والمعنى احاطتهما الرب بمغفرته ومنه قوله صلى الله …
المغفرة مفعوله وحاصل المعنى جعل مغفرته محيطة بهما او الجزم … ولو جعل من
حفتهم الحاجة اي هم محاويج بمعنى هما مغفوران فلا تعدية بحرف الجر فافهم وخذ ما صفى
وانصف هذا وعلى كل تقدير قوله حفتهما مغفرته ايماء الى حصول الالطاف الجلية فان الدعاء
على صيغة الماضي اكد من الانشاء على صيغة استعارة ومن ثم الكناية فعد اي الدعاء
والانشاء على صيغة اكرم الانشاء على صيغة المضارع فالطلب في محله فان المشتاق
بعد الطلب اعز من المشاق بلا تعب وباقي نكت الكلام في هذا المقام افادها المحشي
ومنهم الفاضل المروزي والزيادة عليهما رفع البال والمراد تحقيق المقام فنقول
خص المغفرة بالذكر لانها اعظم المطالب الجامع لها حيث اسنا الحمد المغني من اولى الوالم
بقوله صلى الله عليه وسلم من لزم الاستغفار جعل الله له من كل ضيق مخرجا قال الشيخ زاده الحق
من الاستغفار الالتجاء الى الله تعالى وقطع الطمع الا من فضله وكرمه ورحمته وهذه النكتة جليلة
داعية لطلب الانبياء الاستغفار مع ان الذنب لا يصدر عنهم سوى ترك الاولى ونحوه انتهى فلا يلزم
لطلب الاستغفار استحضار خطايا ابيه ولا الاعتراف بها كما قيل لان اللزوم المذهب ليس بمذهب
وان ادعي اللزوم البين الظاهر لكن الاعتراف بذنوبه وتخصصها لكن الاستغفار
لابيه لتقصير في خلاف الاولى او غيره مما احتمل فاستلزام الاستغفار لهما مبني على
ما قررنا وعلى ان اسناد الاعتراف بذنوبهما من قبيل يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان لكبار الدرر
وصغاره وقيل المرجان الخرز الاحمر وان صح ان الدر يخرج من الملح الاول الثاني قال انهما
لانه يخرج مما يجمع العذب والملح او لانهما لما اجتمعا صارا كالشيء الواحد وكان المخرج
من احدهما كالمخرج منهما فبعد التنبيه سؤال المغفرة اطلاقا مطلوب عموما كما نطق
به الكتاب قال تعالى حكاية عن ابراهيم ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب
ولخير المستغفر مما من دعا الى الدين قول العبد اللهم اغفر لامة محمد مغفرة عامة
وهنا كلام لا يسعه المقام مذكور في التحفة لابن حجر المكي مغفرة ظاهرة …

كما يظهر للمستغفرين في الاسحار وقد نقل انه استسقاء عمر كان بالاستغفار فيظهر كثرة
الامطار قال السبكي وشارح الجلال المحلى ولحتياجنا الاستغفار الى استغفار لنقصه
بغفلة قلوبنا معه بخلاف استغفار الخلص ورابعة العدوية منهم وقد قالت استغفارنا
يحتاج الى استغفار وهم التنبيه الا يوجب ترك الاستغفار المامور به اذ يكون
الصمت خيرا منه بل فالحق به وان احتاج الى الاستغفار لان اللسان اذا الف ذكرا يوشك
ان يالفه القلب فيوافقه فيه ومن ثم قال السهروردي اعمل مع خوف العجب ولا تعمل حذرا منه اعمل
ولا تدع خوف العجب واذا حصلت استغفر منه اي اذا وقع قصدا فان ترك العمل للخوف منه من مكايد
الشيطان انتهى ومن استغفر للمؤمنين والمؤمنات كل يوم خمسا وعشرين او سبعا
وعشرين كان من الذين يستجاب دعاهم ذكره العسقلاني في الحصن الحصين وكثيرا ما يترتب على الغفران
بسبب مقارنة الاستغفار ما لا يترتب عليها من ارباب الزلات فانظر لحرمين انه الشيخ
فعلامة تبيح الحج لنا الا البركة ولان الواقع هنا هو الجامع الشكر وهو عبارة عن الانعام لكونه
على الشكر مع انه من شعبه باعتبار المورد وان كان اعم باعتبار المتعلق لكونه للمنعم
وادل على مكان الخفاء والاعتقاد وماذا دابه الجوارح من الاحتمال فصار راس الشكر والعمدة
فيه كما روي عنه صلى الله عليه وسلم الحمد راس الشكر ما شكر الله من لم يحمده ويستفاد من
الحصر المستفاد من الجملة الاسمية وضمير الفصل في قوله هو الجامع ا ه ان قوله قال احمد الله مع افادة
الاستمرار التجددي لا يشمل حمد غيره فلما قال الحمد لله دخل فيه حمده وحمد الحامدين من لدن ادم
الى يوم القيامة على ما قال غيرها ومن الاول الى الاد بدع على ما نقول مقتفيا اثر القران فلله الحمد
حمدا دائما ويحمد له الحمد في الاولى والاخرة واخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين اخذه من
قوله تعالى لئن شكرتم والتحقيق انه اخذ الازدياد من الايكال منطوقا واخذ دفع البلية
ايضا بمفهوم المخالفة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه
اللفظ لا في محل النطق وهو قسمان مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فالاول ما يوافق
حكم المنطوق فان كان اولى سمي فحوى الخطاب كدلالة ولا تقل لهما اف على تحريم الضرب وان كان
مساويا سمي لحن الخطاب اي معناه كدلالة ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
على تحريم الاحراق لانه مساو للاكل في الاتلاف واختلف في الدلالة نكو قياسية او لفظية مجازية
او حقيقة

او حقيقة اقوال مبينة في الكتب الاصولية والثاني ما يخالف حكم المنطوق
وهو انواع مفهوم صفة او حال او ظرف او عدد نحو ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا مفهومه
ان غير الفاسق لا يجب التبين في خبره فيجب قبول خبر الواحد العدل ولا تباشروهن
وانتم عاكفون في المساجد الحج اشهر معلومات فلا يصح الاحرام في غيرها فاذكروا
الله عند المشعر الحرام فالذكر عند غيره غير محصل للمطلوب فاجلدوهم ثمانين
جلدة اي لا اقل ولا اكثر وشرط نحو وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فغير اولات
الحمل لا يجب الانفاق عليهن وغاية نحو فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره اي فاذا
نكحته تحل له بشرطه وحصر نحو لا اله الا الله انما الهكم الله اي فغيره ليس باله
فالله هو الولي فغيره ليس بولي لا الى الله تحشرون وقد اختلف في الاحتجاج بهذه
المفاهيم على اقوال كثيرة والاصح في الجملة انها كلها حجة بشروط مذكورة في محلها
هذا قال البيضاوي ومن عادة اكرم الاكرمين ان يصرح بالوعد ويعرض بالوعيد اي
حيث لم يقل ان عذابي لكم مع المعهود في القران انه اذا ذكر الخير اسنده الى نفسه تعالى
واذا ذكر العذاب بعده عدل عن النسبة اليه وقد جاء التركيب هنا كذلك فقال في الاول
لازيدنكم وفي الثاني ان عذابي لشديد ولم يات التركيب لاعذبنكم وبناسب المقام
كلام قطلبة في الاذكار عليك في قوله صلى الله عليه وسلم والشر ليس اليك ترتب الحكم
على المشتق اقول ترتب الحكم على المشتق ظاهر في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
والمشتق هنا متعلق الحكم كما هو معلوم عند المنصف والمقسم هنا فعل المسند اليه المسند يعني
ان الحمد مخصوص بكونه ثابتا لله كما نطق بهذا في الجواب الصواب بقوله تعليله ليس علة لثبوت
جميع المحامد له تعالى بل علة للاخبار بان جميع المحامد ثابتة له تعالى توضيح المقام من وجهين الاول
ما هو المحقق المقرر في الاصول ان سبب الحكم ليس مخصصا لعمومه الحكم الثاني لا اشك ان قول
القائل الحمد لله بمقابلة الانعام ليس حقيقة الحمد والشكر كما علمت في تقرير بعض الافاضل ومحكم
كانه قوينا بل جنس الحمد من افراده لانه اخبار عن ان جنس الحمد او جميع افراده حق له وما من افراد
المختصة به تعالى والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه وهو لا ينافي لا يكون ذلك القول فردا من افراد
حقيقة الحمد والشكر اذ يصدق عليه انه ثناء عليه بمقابلة الاحسان القائل يعلم من خزانة جوده تعالى

قوله وهنا لبس كر ليت شعري كيف لا يكون ذلك والحق علم المتكلم والمخاطب في مقام
كون علم الحامد والمحمود المذكور هناك واما في السنة ايضا فيكفي علم من على الحامد والمحمود بهما
من البلغاء لذلك فالعقوة دليل ذلك تنزيله منزلة المعلوم ... عن جهل او غفلة ...
البيضاوي في قوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا منذرا والنذارة كالنكير بمعنى الانكار وهذه الجملة
وان لم تكن معلومة لكنها لعقوة دليلها اجريت مجرى المعلوم انتهى قال الفاضل سعدي جلبي
ويجوز ان يكون يقال المخاطب من علم ذلك قبل نزول الوحي الاية واختيار الوجه الاول
مع ظهور هذا الوجه وعدم اطراد ذلك في مثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
بخلاف هذا التضمنه تلك النكتة التشريفية المناسبة للمقام والبلاغة القرانية
مع عدم لزوم الاطراد في امثاله انتهى وانما لم يقل وهاب العطية ليسلم عن الاعتراض
السابق المدفوع بما اودع الخشوع على رضي الله في تسبية الوالد بالمولود بارك الله لك
في الموهوب وشكرت الواهب اذ البلاغة في مثل هذا مطابقة المضاف افرادا وجمعا
كقوله تعالى عالم الغيب علام الغيوب وما ربك بظلام للعبيد وفي الاية الثانية وجه بعيد
مع ظهور الوجه العجيب بسبب استغراق العطايا ... لا يستوي في بعد افراد تلك
الحقيقة للجملة لانه في مقابلة ... وتذكر اذ مورده عام او من المجاز ... مجموع
البرايا اه قال مولانا حيدر بن احمد بن حيدر ... كونه نبينا صلى الله عليه
خير من جميع الافراد ثابت وكون كونه خيرا من المجموع من حيث هو مجموع لما كان امرا خفيا
... اظهاره بتفسيره بلام الاستغراق بالكل المجموعي فقوله كانه ومع جواب سؤال مقدر
كما لا يخفى وقوله ترتيبية اي فانه كان سلكه في ... طريق الحق ... لاجل الانبياء الى انه
صلى الله عليه وسلم خير المجموع من حيث هو مجموع وكان جواز هذا متوقفا فيه فالاولى
وبما قررنا ظهر وجه التامل   قال العلماء الاقتصار على الصلوة بدون السلام
مكروه قال ابن حجر في المختصر ... نقله عن العلماء كراهية افراد احدهما عن الاخر لفظا
لا خطا خلافا لمن عممه انتهى فعلى هذا قوله تركهما كتابة رعاية للتناسب انتهى مع الاتيان بهما لفظا
في الاكرام وان اختلف المجلس او الكتاب بناء على التعميم اذ الظاهر حمل المؤمن على الصلاح والا

محمد الجزري

محمد الجزري في كتابه بداية النهاية في الاصول ويكره الاقتصار على الصلوة دون التسليم قلت
يعني فيما ورد في كتب الحديث حيث ما هو في الرواية سلفا عن خلف مثل قال النبي صلى الله عليه وسلم
وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ذلك خلاف الرواية واما رجل ذكر النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اللهم صل عليه فلا احسب انهم ارادوا ذلك انتهى اقول اما افراد التسليم
فقد جاء في النظم الكريم وقل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى نعم يريد الجزري فاما
ولم يتعرض النووي في الاذكار للكراهة بل قال فصل اذا صلى على النبي صلى الله عليه وسلم فليجمع
بين الصلوة والتسليم ولا يقتصر على احدهما فلا يقل صلى الله عليه فقط ولا عليه السلام
فقط انتهى واما الاختلاف في الوجوب وفي محل وجوبه مذكور في محله من الشفاء وغيره
دعانا الى هذا الاطناب عثرة بعض الطلاب وفقه ربي للصواب تجنبا عن ...
قوله واجز الملكاه لا يخفى ان جمع الثقلين معهود وما نوس وذكر الملك في موضع
غير معكوس وان جعل الكرام وصفا للثلاثة مقتضى ظاهر المقام وان جعل الكرام
وصفا للملك صحيح مع قطع النظر عن رعاية السجع اذ كثيرا ما يسمى الجن جمعا نظرا الى المعنى
الجنسي ولاعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز التذكير والتانيث في صفته قال تعالى
كانهم اعجاز نخل منقعر اعجاز نخل خاوية وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم
الاية   بتقديم المفضول عليهم لا يخفى ان تذكير الف ذكر المفضول مع الانسان الفاضل
جبر هذا التقصير تكريرا ... ولا ... وقد ذهب الارباب اذ ... ذكر الدرر وصل
والصواب ان يقول بل ما قال مع اختصاره فصيح وله محمل صحيح اذ المعاني
كلها راجعة الى عام وهو ما يراد بالالهام وخاص وهو المعنى القريب ولم نفهم عجيب
وعلى منزلة عند اصحاب الروية وفيه ايضا من البديع الجناس التام ورد العجز
على الصدر بين على والعلية والجناس الناقص بين العلية والعطية وايضا هم
المرادون بالعطية على احد التفاسير المرضية   قوله اي المفلحة تفسير
لذوي النفوس اه اذ الظاهر حمل المؤمن على الصلاح وان كان بعيدا وقيل اذا وجد
الكلام اخيك محملا صحيحا فاحمل عليه فلا يرد ما قيل المراد لا يدفع الايراد اذ هذا

عام وذاك خاص واذا قوبل العام بالخاص يراد بالعام ما عدا الخاص فهذا المعنى
معقول ينفعك في علوم شتى وان كان قاعدة من الاصول ويحتمل ان يكون
تفسيرا للازم وليس بيانا في المعنى الموضوعة له والزكية بمعنى الصالحة او النامية او
الصافية على ما في القاموس انتهى واما قول الزيباري والتعليل بانه تعريف باللازم انما يمشي في
التعريفات المعنوية دون اللفظ اجاب عنه الشريف الشنوي بانه يمشي في اللفظية ايضا
يراد به المجازي واذا عرفته عرفت به واعلم ان ما ذكره المحشي عن البيضاوي صادر عن التحقيق و
فليكن تخصيصا بعد تعميم ابرار العلية الزكية اى الا ابا فالتفسير به في مقام تعميم الدعاء يليق
في شمل عوام الامة في حضيض النقصان من الابرار العلية بالايمان ونسأل التوفيق
لكنا نتفوق ونلحق بالصالحين الامنين امانا ونرتقي بالترقي في الاتقان والايقان
الى العليين مع المفلحين فان النفس سلطان القوى اه فيه تفصيل طويل في الاصلاح
والحال ان النفس والعقل والروح باعتبار اللطيفة النورانية المودعة فيها واحد
منها قال البوصيري وشارحه ابن حجر جعله صلى الله عليه وسلم كله محلا لصدور ما
سنن الاعتدال واحق موازين الكمال ولا بد في ذلك اذ هذا كما ينضح اى يسيل
بما فيه على ظاهره الا بما حواه عائد على متقدم الرتبة وهو الاناء اى لا ينضح الاناء الا
بما فيه فمن امتلأ اناء قلبه صفا كانت افعاله المشبهة بما ينضح الاناء كلها طاهرة ومن امتلأ
قلبه شرا كانت افعاله كلها شرا وليس احد متحليا بمعالى تلك الصفات الباهرة الا نبينا
صلى الله عليه وسلم انتهى واتحادها هو مذهب الحكيم بالذات وتغايرها اما باعتبار
اللطيفة المودعة فقدم ذكره وقد ابعد وعثر من اراد بالعقل العقل العشر
اى بعد الحمد والصلوة هذا ما اشتهر في هذا المقام ونظائره ولحوق بعد البسملة
والحمد والصلوة والمقصود بذكر ابتداء التاليف بهذه الامور المتبركة ليكون مع التبرك
والتيمن ان الشروع غير ذاهل عنها فيزيد في التيمن والتبرك بمجرد الفصل بين ما
ذكره وبين غرضه المسوق له الكلام لان ما سبق انشاء وما سياتي اخبار
وايد ذلك بانه المتبادر من عبارة الكشاف في سورة ص وانما لم يحملوا
لان لفصل الخطاب معان اظهرها ما قال العصام في الاطول فان ارباب البديع و
الاظهر تخصيص الخطاب بالخطاب الفاصل بين الحق والباطل والخطاب المفصول
العبارة الشائبة وكل منها نتيجة العلم باشيء على وجه الكمال وان قال ابن الاثير

الذي

والذي اجمع عليه المحققون ان فصل الخطاب هو اما بعد لان المتكلم يفتتح في كل امر
شان بذكر الله تعالى وتحميده فاذا اراد ان يخرج منه الى الغرض المسوق اليه فصل
بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد هذا والمعقول المنقول ان المراد من
هذا المعقول ان اما بعد من فصل الخطاب انتهى وهذا المراد ذكره البيضاوي بعد تفصيل
في انوار التنزيل ولعل المعنى كما اثبته الرضي الثانية اذ لا حاجة الى الاثبات بل هو المعلوم
من تواتر النحاة وقوله ثانيا يمكن ان يكون بتقديم الياء على النون فيكون ذكرا عليه
بانه مصداق للفطرة الاولى خفاء اذ تصحيح هذا التقدير بالتفصيل خال عن
التحصيل وهذا شان طلبة الزمان نشانا حتى لا انتهى مع ارتقى
الى درجة الاتقان نحو عليه القول تمنيت ان تمشى فيها منا فرارا مع عجز عناء
والجنون فنون فان معانى الاستعارات اعلم ان قابل الجمع بالجمع يراد به مقابلة
الاحاد بالاحاد فلذا اخذ الحذاق منه ان المعاني للفظ الاستعارة كما قال الزيباري
بل الاستعارة المصرحة واحوالها كما صرح به علماء اجلاء في مثل ركب القوم دوابهم وكما في يجعلون اصابعهم الاية
وقوله تعالى وايديكم الى المرافق فان قلت فما النكتة في ايراد مقابل الجمع الكعبين بصيغة التثنية
قلنا التصريح بوجوب غسل الكعبين من كل رجل ولو قيل الى الكعاب لزم خلاف المراد وتارة
يقتضي ثبوت الحكم لكل فرد من افراد المحكوم عليه نحو فاجلدوهم ثمانين جلدة وجعل
منه الشيخ عز الدين وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات كما قال
في الاتقان بل يكلف حفظ كحفظ الغير الاعضا وحفظ الغير الاخذ كما في التفسير الكبير وتارة
مقابلة الكل لكل فرد كقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وتارة المراد من
مقابلة الجمع بالجمع ما فوق الواحد نحو اكل الزيدان الرغيفان اى كل واحد رغيفا وهذه قاعدة مهمة يتفرع
عليه كثير من المسائل الخلافية منها انما الصدقات للفقراء هل المراد توزيع الصدقات على مجموع
الاصناف بكل صدقة ويبتني على ذلك انه هل يجب استيعاب الاصناف بكل صدقة كما هو مذهبنا
او يكفي وضعها في صنف كما هو مذهب ابي حنيفة ومالك رحمهم الله ثم اذا قامت قرينة على احدهما
صير اليها وان لم تقم قرينة على احدهما فهل يحمل على الاطلاق على الاول وفي الثاني فيه خلاف والراجح
غالبا توزيع الاحاد على الاحاد من فتاوى [illegible] اذا عرفت هذا فقد جوز الفاضل زين البلاد
زين الدين كونه من مقابلة الجمع بالجمع ونقضها [illegible] بالجمع التوزيع
ولا يتمشى هنا فلا تغفل انتهى اقول بعد معرفة [illegible] مع ملاحظة توجيه التشارك

وهو غير مشهور لكنه معقول ومقبول

ظهر وجه التخطئة لنا بل لجمع الجمع بالجمع وان كان الكل استعارة من الاستعارات معانى

فما سبق من قول العصام فلا وجه للجمع عنه لا يلائم نظرة الظاهر ما يقال الاستعارة اما مصرحة

او مكنية او تخييلية كما وجه به جمع التفريع مع ان تلك الاقسام من الملحوظ لا من المعنى الملحوظ

فلكل وجهة والوجه واحد مفصلة عسيرة الضبط من التفصيل ما قال بعضهم حقيقة

الاستعارة ان تستعار الكلمة من شىء معروف بها الى شىء لم يعرف بها وحكمة ذلك اظهار الخفى

نحو وانه فى ام الكتاب فاستعير لفظ الام للاصل لان الاولاد تنشأ من الام كما تنشأ الفروع

من الاصول وحكمة ذلك تمثيل ما ليس بمرئى حتى يرى او اظهار ما ليس بجلى نحو واخفض لهما جناح الذل

فانه المراد الولد بالذل لوالده رحمة فاستعير للذل جانب ثم اليه جناحا وتقرير الاستعارة

القريبة واخفض لهما جانبك ذلا وحكمة الاستعارة فى هذا جعل ما ليس بمرئى مرئيا لاجل حسن البيان

والمراد خفض يلصق الجنب بالارض ولا يحصر ذلك الا بذكر الجناح كالطائر او اظهار الكمال العبرة

نحو وفجرنا الارض عيونا ومن التفصيلية الوفاقية بان يمكن اجتماعهما فى شىء نحو او من كان ميتا

فاحييناه اى ضالا فهديناه فاستعير الاحياء للهداية والهداية والاحياء مما يمكن اجتماعهما

والعنادية وهى ما لا يمكن اجتماعهما فى شىء كاستعارة اسم المعدوم للموجود لعدم نفعه ولا يجتمع

العدم والوجود فى شىء ومن العنادية التهكمية والتمليحية وهما ما استعمل فى ضد او نقيض النقائض

نحو فبشرهم بعذاب اليم اى انذرهم ونحو انك لانت الحليم الرشيد يعنون السفيه قاله فى الاتقان وقال

فى التلويح التحقيق ان العلاقة فى اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو التقابل والتضاد بل اللزوم الذهنى

للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة

التناسب بواسطة تمليح او تهكم او مشاكلة هذا ما ذكر من التفصيل تستخذ اللازم هنا ان

التفصيل بتمامه يخرجه عنه نطاق البيان بل الاولى ان يكون قوله وان عد الخ مركبا وصفناه

ذكر فى بعض مشهوراته وما ذكرنا من الوجهين اولى مما ذكره الشارح لان الزيدة فيهما محمولة على الكناية

وفيما ذكره الشارح محمول على التشبيه والاستعارة ابلغ منه انتهى كلام الفاضل الانبارى

قال فى عروس الافراح ان التشبيه اعلى انواع البلاغة واشرفها واتفق البلغاء على ان الاستعارة

ابلغ منه لانها مجاز وهو حقيقة والمجاز ابلغ فاذا الاستعارة اعلى مراتب الفصاحة وكذا الكناية

ابلغ من التصريح والاستعارة ابلغ من الكناية وفى المقام تفصيل وبيان ومن اراد الاطلاع فعليه

بمراجعة الاتقان قيد المجاز بالمفرد اعلم ان المصنف انفرد عن القوم فذكر المجاز المفرد وقسمه الى

اقسام ثم ذكر المركب وافرده بتعريف مستقل فى الزهرة السابعة من هذا العقد ثم قسم

الى التمثيل والى ما لا يسمى استعارة وان القوم عرفوا المجاز مطلقا بالمعهود عندهم ثم قسموه

اولا الى المفرد والمركب وثانيا الى التمثيل والى ما لا يسمى استعارة ثم ظاهر تعريفهم وتقسيمهم متنافيان

ضرورة ان المتبادر من الكلمة اللفظ المفرد فوقع تعريفهم المشهور فى المجاز المهجور فى التعريف

من غير شهرة ولا تأليف والاشارة الى القسم الآخر هو غير الذى عناه العصام بقوله الى التمثيل فان

المتبادر تقسيمه الذى لا يسمى استعارة وقد ذكرنا ترتيب التقسيم فيه ايماء الى احتمال كون المقسم

اعم ولزوم الطرد والعكس فى التعريف فظاهر كلام المنطقيين وان كان ظاهر كلام القوم لقاعدة

اعادة الشىء معرفة يراد به عين الاول فهذا عند الشارح البارع وما اختار الفاضل الهروى

مبنى على ما بينهم من ان اعادة الاول وضع المظهر موضع المضمر مع انه حدث ان اعادة الشىء معرفة

يراد به عين الاول اصل يعدل عنه كثيرا فيه بحث اقول اللهم بك احول لمجيبا عن بحث الاول

ان الاحتراز بما به الاحتراز اولا هو المعتاد والثانى لغرض آخر مثل بيان الواقع وعليه الاعتماد

وعن بحث الثانى ان المتبادر من الالفاظ الواقعة فى التعاريف انما هو المعنى اللغوى وهو مطلق

الاتفاق وهو محمل صحيح للكلام مولانا وحق القول اذا وجدت للكلام اضيك محمله صحيحا فاحمله عليه

فان قلنا صحيح بل هو المتبادر كما برائى كان بحملا يرده الاحكام فان يحتمل التعريف جمعا ومنعا

نحو على الصلاح وانظر الى الفعال فخبيه الفلاح والنظر الحسن قال هو التقليد ولا يرضى به الاكملى او البليد

او عنيد فان تود المزيد بها الوليد الحميد فكن ممن القى السمع وهو شهيد قوله فكمن

نرفع الرأس الى النبراس مستعينا برب الناس نقول مجيبا عن بحث الفاضل البارع كيف عقل

عن المعنى السائغ فى قيد الحيثية الوارد المتواتر الباهر فى عقود الاجماع فضلا عن كلام غيرى

ما هو فانهم صرحوا بان قيد الحيثية مراد فى التعاريف اذكرت او لم تذكر كما صرحوا بان لفظ الحيثية

يستعمل لمعان ثلثة الاطلاق والتقييد والتعليل والمراد بها ههنا التعليل فحاصل المعنى ان

الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له من حيث كون الاستعمال مقيدا به وهذا ينافى كونه لاجل

التعلق بالموضوع له بنوع علاقة وانا اشار الى ترجيح الاصل الحقيقة او كانت الحيثية للتعليل

وليس بواجب ولعمرى ان هذا مرحلى قد سبقنى اليه احد قبلى وانا بيانه كون الحيثية للتعليل

اذ المتبادر من التعليل الاتيان بالعلة التامة وهى تنافى التعليل بشىء آخر ولا بد من ملاحظة

العلاقة من اضافة المصدر الى المفعول والظاهر انه لا اصطلاح المستعمل ولم يلاحظها المخاطب

لم يكن غلطا فكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم ولان فيه شائبة

المصادرة اعلم ان المصادرة اربعة اقسام كون المدعى عين الدليل او جزء الدليل و

كون المدعى موقوفا على ما يتوقف عليه صحة الدليل وكونه موقوفا على ما يتوقف عليه

جزء الدليل والاولان يطلق عليهما المصادرة والاخيران شائبة المصادرة لانه لا يكون

هذا بقيد من قيد المجاز يستلزم كونه ليس بمجاز فلانه فان الغلط ليس بمجاز لانه ليس بمجاز هذا فهم انظره

ايهم وجد كما ان الحصافة فائدة قيد العلاقة فى اخراج الصادر سهوا هو وجه اذ الاشارة

مصادرة التزاما فلهذا قال الفاضل عبد الرحيم

الى الفرس الحاضر قرينة دالة على عدم ارادة الموضوع له من لفظ الكتاب وتصور
صدور مثل هذا الغلط من العاقل على فرض التمثيل بالغلط عمدا مثلا وعلى جهة
اختبار المخاطب وافهامه بانه ليس من الطرق المعتبرة عند اهل البيان
فعلم من هذا ان قول الفاضل المحشي انه تعالى اه الى آخره كعدم صدور مثله عن العاقل عمم
ولذا قالوا في مقام الحذف اقيام قرينة اه ومن هذا كتمثيل الاصوليين الاحكام
الشرعية التي هي التحريم والايجاب بالحرمة والوجوب اللازمين له وحكمة هذا المجاز
اظهار الخفي بما اشرنا اليه في التفصيل بل عكس الامر احق العبارة لان العلاقة
ليست من لوازم القرينة لانا نقول المراد بالتابع المنفي هنا هذا اختيار المفتاح
النحوي لا على اطلاقه بل بخصوص الذي هو النعت كما هو الظاهر من قوله والصفة اه
باجمعهم فيعم الجميع كذا في القاموس فيه انه لو كان ارادة المعنى الحقيقي المتوسل بها للانتقال الى المراد
الى المراد لكان ارادة واجبا لا جائزا ولم نقل احكم كيف وقد قال المحقق التفتازاني في
المطول ان المفهوم من التعريف المذكور ان المراد من الكناية هو لازم المعنى وارادة المعنى جائزة
لا واجبة وهذا يشعر قوله في المفتاح ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة فلا يمتنع في قولك
فلان طويل النجاد ان يراد طول نجاده مع طول قامته وهذا هو الحق لان الكناية كثيرا ما تخلو عن
المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط
وقولنا جبان الكلب ومهزول الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل وفي موضع آخر من المفتاح
يصرح بان المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعا لانه قال المراد بالكلمة المستعملة اما معناها
وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها والاول الحقيقة والثاني المجاز
والثالث الكناية والحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان
بالتصريح وعدم التصريح انتهى وفي موضع آخر من المفتاح انها واجبة انتهى فعلم لم يكن
الى الآن حاجة فلا مخلص لفطن هاهنا والحق على انه قال بعض الافاضل الحق انه لابد من
فلم يبق له احد يعتمد ذكر البعض بانه الحق وقال الفاضل حسن چلبي المراد بجواز
ارادة المعنى الحقيقي في الكناية هو ان الكناية من حيث انها كناية لا تنافي ذلك كما ان المجاز
ينافيه لكن قد يمتنع ذلك في الكناية بواسطة خصوص المادة كما في الرحمن على العرش استوى
وقد ذكرناه في مباحث اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر فلينظر فيه انتهى

~~حتى التصريح المرشحة في كلام عنترة احمر المصحح ابو القاسم الليثي السمرقندي مع انه~~
~~بناء فيه مثاني خفي للتنبيه بمكنية الكشاف ادخول مكنية المسكاكي في المرشحة وكونه~~

واعلم التحقيقية

وجود لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادة المعنى الحقيقي ... المجاز قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي بخلاف الكناية لازم مع جواز الارادة

المعنى ... بان الكناية ترشيح الكلام على المقصود على التعيين والحقيقة ...

قوله على وزنه علم ليس مقصود الشارح هذا المعنى فيه نظر اذ يحتمل ان يكون مراد الشارح هذا وله كلام
المناسبة اذ الشعر المتلبد لا يكون للانسان فليكن ترشيحا خاليا عن المبالغة في جميع
اللبدة وهذا ظاهر الا ان يريد كمال المناسبة للمقام او جعل المعطوف والمعطوف عليه علة
واحدة ~~لقصد~~ لقصر المراد على موزونه العنب ولعل الحذام بالتامل
فتامل لعله اشارة الى انه وان كان للانسان صفة مادحة له بالشجاعة ففيه شائبة
التجريد باعتبار اصل اللغة لكنه مع الحد يتبادر رشدها وهي اخص بالاسد وفي
بعض النسخ للشارح توهم شائبة التجريد باعتبار اصل اللغة لا باعتبار المراد
للغارم تقليم الاظفار لانه كناية عن الضعف يقال فلان مقطوع
الاظفار اي ضعيف ~~الاظفار~~ وعدم تقليم الاظفار كناية عن القوة على ما في شروح الكشاف
في شروح الكشاف انتهى ويحتمل ان يكون وجه التامل ان المتبادر من العرف
العرف لا يدفع شائبة التجريد اذ الانسان يحصل باظفاره بالجرح القريب من
النبح لدى اسد قيل اي كنا عند اسد جواب لقوله فقال عندي من كنتم
وهذا ليس بصحيح رواية ودراية فالوجه الاعتصام بقول العصام اذ هو الرواية
والمقبول دراية اذ فيه مبالغة التجريد اذ المراد بقوله لدى اسد نفسه كانه جرد من نفسه
شخصا وعبر عنه باسد في عين الاعداء انسود لها النعود وهذا مما الهمني الباري
وقد يكم الرماني وقوله من اوقع في الوقائع كثيرا بحولة لا تكون الا للاسد على
قياسها تقدم وان كان كمالها في الانسان تجريد لكن افراطها الماخوذ من صيغة
المبالغة والتكثير انما يكون للاسد الذي في صفة الشجاعة اثير وفي تقلد العواقب
عن خبير وهذا من توضيح الكلام لا من تقليد العصام ولا يبعد ان
يكون كذلك انتهى بل هو اقرب لان الانسان من شانه ان يكون ذيل الشجاعة في الحروب
ثقيل الحركات اليم في نفسه لا يقدر على حمل السلاح وضرب السيف وهز الرماح وركوب الخيل
ادخل المقصد لاشتماله لاشتمال الكلام الذي فيه الترشيح فيكون مجازا مرسلا ذو التجريد
وارادة الكل بقرينة قوله لاشتمال ذلو ريدا للترشيح نفسه لكان حق العبارة لدلالته على تحقيق اه
فلا يرد ما اورده الشيخ تامل كذا افاد عبد الله بن حيدر لعل وجه التامل احتمال الارادة
المرشحة من لفظ الترشيح مبالغة اولعل جعله تسمية المرشحة بقرينية ذكرها او القرينة
على قياس ما ذكر من ان المشهور ان اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للمشابهة استعارة
فالابلغ من البلاغة هو الكلام الجامع في نظر الى الترشيح والا فالبلاغة يوصف

اذ المراد من الكلام على ما قررنا المرام منه

بها الكلام والمتكلم وبيانه في فن المعاني من التلخيص بناء اسم التفضيل من المزيد فيه
غير جائز بقول الفقير هو جائز بل واقع بحذف الزوائد
يكفي ما هو بصدده ذكره هذا الكلام خارج عن الصدد اذ بعد ذكر الترشيح والتجريد في
القرينة فذكر اعتبارهما اقيد واقعد لان الترشيح ذكر ملايم المستعار منه
والمستعار منه في المكنية المشبه على مذهب السكاكي يقول الفقير مذهب السكاكي
فيها ان المشبه المستعمل في المشبه به بادعاء الكينية فيه عنه بمعنى ان المشبه فرد
غير متعارف من جنس المشبه به وح فالجواب المنصور ما قاله عبد الله بن حيدر بالخط ولا يبعد
اذ يقال المراد بالمستعار منه والمستعار له المشبه به والمشبه فملايم المشبه
مطلقا ترشيح وملايم المشبه تجريد بعد اعتبار القرينة فقوله ولا قرينة للكنية
ترشيحا صحيح على المذهبين انتهى كانه نقل المشبه به مع رديفه الباقي على حقيقته
ويكون
تابع المشبه به لفظا ومعنى مقول للاستعارة لا متمم لان التتميم بالقرينة
ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملايم المستعار له بلفظ ملايم المستعار منه يقول الفقير
اعتبار الترشيح والتجريد بالنظر الى لفظ الملايم فاذا لا يكون في هذه الصورة تجريدا
مع انه تابع للمشبه معنى ولفظا تامل وجه التامل ظاهر لما مر من ان قرينة
المجاز عدم ارادة المعنى الحقيقي وقد مثلناه بما يحتمل الحقيقة والمجاز في
الكناية وهو طويل النجاد نقلا عن الاتقان وقال التفتازاني في التلويح وانت خبير بانه
لا مانع من اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثل اطلاق المشفر على شفة الانسان
يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق
الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق انتهى ذكره نظيرا وقال الزيباري وبعض من هو انه
وجه التامل ان يقال جواز كونه حقيقة في بعض المواد التي لا توجد فيها القرينة المانعة وجواز
كونه استعارة في بعضها من المواد التي توجد القرينة المانعة فيها لا الا في باباه لفظ الجواز انتهى
وتعقبه الفاضل عبد الحكيم بقوله وايضا التمثيل لهما بالاية الواحدة ابى عن هذا التوجيه
بل نقول الا ان نلتمس للتمثيل بنا واحد اللفظ لجوازه كلا الحق فتدبر انتهى
~~يحتمل ان يكون وجه التدبر ان لفظ الجواز اذ للمتبادر بينهما ... في مثال ...~~
~~يحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكرنا ... بالتمثيل ...~~
... وجه التامل . ولكون الحقيقية والتخييلية من اقسام المصرحة عنده مكا ... ها
واذا المنية انشبت اظفارها الفيت كل تميمة لا تنفع اعراها لا يخفى المنية في الاصل

ما تبع الشيخ ... فقد سمى الحوت بها لانه مقدر والتمية العوذة والعاذة والتعويذ ...
~~ويكون الحقيقية والتخييلية من اقسام المصرحة عنده~~ واما تخييلية فليست من قبيل
هذا المجاز بل هو مجاز عقلي ويسمى مجازا في الاسناد ويجري فيه وفيما غيره وبيانه في محله
المشبه به اي لفظ المشبه اذ هذا المجاز لا يكون الا فيه ولانه الاستعمال الذي هو صفة ثالثة
لا يكون الا في الالفاظ مع انها ليست مصرحة فالتقييد بالمصرحة من قبيل الاختصار
على ما هو المختار او من قبيل حذف المعطوف كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اي والبرد
لان اسم الجنس جعل الجامي علة لتفسير اسم الجنس بقوله اي اسما غير مشتق منه
واياك ان تاخذه علة ~~لتوجيه الاصطلاح~~ كذلك بالتقليد بل هو تعليل لقوله اسم فلعل
اسم في عرف هذا الفن كذاه فانه سديد على منواله ما قال البيضاوي في قوله تعالى لايلاف
قريش متعلق بقوله فليعبدوا والفاء لما في الكلام من معنى الشرط اذ المعنى ان نعم الله
عليهم لا تحصى فان لم يعبدوه لسائر نعمه فليعبدوه لاجل الا فهم رحلة اه فالمعنى هنا
اذا لم يصطلح عرف النحاة والوضع فالمرجح عرف هذا الفن ان اسم الجنس كلي مقابل المشتق
قوله الزيباري والذي يخطر انه لا فرق اولا بعد التاويل بالصفة التي اشتهر بها بصيرورته
كليا اذ يتعاطونه لكل فرعون موسى ويريدون لكل مبطل محق فيكون ان كليا حكما فبعد ذلك
ان لم يتحد الوصفية الاصلية التحولية بالعلمية فهما اصليتان ان نظرت الى لفظ فرعون
وموسى وان هذا هو الذي اختاره تبعا المحقق عبد الله بن حيدر من ان ...
المراد بالمشتق هو جريان الاستعارة فيه سواء كان الاعلام مشتقة قبله ام لا
وبالعلمية بزوال الاشتقاق انتهى ولا يخفى حينئذ جريان الاستعارة فيهما عاد معنى حاتم
الى المتناهي في الجود ومادر الى المتناهي في البخل فهما اصليتان نظرا الى اللفظ المنزال
عنه الوصفية بالعلمية ولا اعتبار للمفهوم اذ النظر للفظ حال الاستعارة فعلى
هذا قوله فينبغي ان يعتبر التشبيه بين المصدر ... ويجعل حاتم في حكم المشتق فيكون
ملحقا بالتبعية بالاستعارة الاصلية ليس على ما ينبغي كما ان الفرق بين المشتق
وغيره ليس على ما ينبغي اذ على طريق التنزيل يجري الاستعارة التبعية في مفهوم
المتناهي في الجود وهو الماخوذ بطريق الاشتهار من حاتم بعد سلب معنى العلم عنه بالعلمية
ما الفرق بينه وبين فرعون ولعل هذا هو وجه التامل هذا ما لدي من له العون قال التفتازاني
في التلويح ان الاستعارة تقتضي جهة لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الكلام سواء كان علما او غير علم جاز استعارة والا فلا انتهى
وما ذكر ... العلم الا استعارة لان العلم الا يدل على معنى يستعار ولا معناه في لفظه ... العلى الضرورة فلم لا يجوز استعارة لشخص ادعاء وتخييلا كما جاز ...

انه لا فرق بقول النعت بعد التاويل بالصفة التي استشهر بها يعتبر الحكم كليا اذ يقولون
لكل فرعون موسى ويريدون لكل مبطل محق فيكونان كليين فبعد ذلك اذ لم تعد الوصفية
الاصلية التي زالت بالعلمية فيهما اصليتان اذا النظر الى اللفظ فرعون وموسى وهذا الذي اختاره
عبد الله بن حيدر السهرابي من ان المراد غير المشتق حين جريان الاشتقاق سواء كان نقل الاعلام مشتقة
قبله ام لا او بالعلمية بزوال الاشتقاق انتهى ولا يخفى حين جريان الاستعارة فيها عاد معنى حاتم الى التناهي
في الجود وما دار الى التناهي في البخل فيهما اصليتان نظرا الى اللفظ المزال عنه الوصفية بالعلمية من
اذا النظر حقيقته المبهم ولا اعتبار لمفهومه وانتقائه فعلى ما قلنا فينبغي ان يعتبر التشبيه بين المقيد
ويجعل حاتم في حكم المشتق اه ليس على ما ينبغي وجه التشبيه ان الفرق بين المشتق وغيره ليس على
ما ينبغي وعلى التنزل يجري الاستعارة التبعية في مفهوم المتناهي في الجود وهو المعنى الماخوذ بالاشتهار
من حاتم وبعد سلب معنى العلم عنه بالعلمية ثم الفرق بينه وبين فرعون ولعل هذا هو وجه التامل

سمي بالمرسل لعدم تقييده بعلاقة واحدة هي المشابهة كتقييد الاستعارة اذ لا تنحصر في وصف
للقطع بامتناع السماوات لكن لا اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك الا بدون وصف مشهور
له زيادة اختصاص بالمستعار منه والمرسل بين اربعة وعشرين علاقة اطلاق المسبب على
الاول
السبب وعكسه والاطلاق اسم الكل على الجزء نحو قوله تعالى ينزل لكم من السماء رزقا قد انزلنا عليكم
لباسا اي مطرا يتسبب عنه الرزق واللباس لا يجدون نكاحا اي مؤنة من مهر ونفقة وما لا بد للمتزوج منه
عكسه نحو قوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع اي القبول والعمل به لانه مسبب عن السمع
الثاني
تنبيه من ذلك نسبة الفعل الى سبب السبب كقوله تعالى فاخرجهما مما كانا فيه كما اخرج ابويكم من
الجنة فان المخرج في الحقيقة هو الله وسبب ذلك اكل الشجرة وسبب الاكل وسوسة الشيطان
اطلاق اسم الكل على الجزء نحو قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم اي انامله ونكتة التعبير
الثالث
عنها بالاصابع للاشارة الى ادخالها على غير معتاد مبالغة من الفرار فكانهم جعلوا الاصابع كذا في الاتقان
وفيه بحث لا يخفى لان قصد المبالغة يقتضي حمل الاصابع على حقيقتها وجعل المجاز في الايقاع فان
المبالغة الحاصلة من ايقاع الجعل على الاصابع اتم من المبالغة الحاصلة من التعبير بالاصابع
عن الانامل يرشدك الى ذلك ما نقل في المطول في بحث المجاز العقلي فافهم ونحو قوله تعالى واذا
رايتهم تعجبك اجسامهم اي وجوههم لانه لم ير جملتهم ونحو قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه اطلق الشهر وهو اسم لثلاثين ليلة واراد جزءا منه كذا اجاب به الامام
فخر الدين عن استشكال ان الجزاء انما يكون بعد تمام الشرط والشرط ان يشهد الشهر
وهو اسم لكله حقيقة فكانه امر بالصوم بعد مضي الشهر وليس كذلك وقد فسره علي وابن
عباس وابن عمر على ان المعنى من شهد اول الشهر فليصمه جميعه وان سافر في اثنائه اخرجه
ابن ابي جرير وابو حاتم وغيرهما وهو ايضا من هذا النوع ويصلح ان يكون من نوع الحذف اعترض
عليه بانه قد تقرر ان فهم الجزء مقدم على فهم الكل فلا يصح الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس
فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بهذا المعنى فكيف يصح اطلاق الكل على الجزء مع ان المجاز مبني على الانتقال
من الملزوم الى اللازم وقد اجاب عنه في التلويح بان ليس الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور
اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة
وهذا المعنى متحقق في الجزء بصفة اللزوم والدوام هذا وقال ابو القاسم الليثي السمرقندي لقول الاولى
في الجواب ان يقال الاكثر في ان فهم الجزء من حيث هو ممتاز عن جميع ما عداه مراد للفظ الكل انما يكون بعد فهم
الكل اجمالا ولا شك ان المعنى المجازي انما هو الجزء من حيث هو ممتاز فينتقل الذهن مما وضع له اللفظ وهو
الكل من حيث هو كل الى الاعتبار تفاصيل اجزائه الى الجزء الممتاز المراد باللفظ الموضوع للكل بمعنى
انه

اطلاق اسم المسبب على السبب

عكسه

اسم الكل على الجزء

واعلم ان الاصوليين يقولون ...

في علم او حكم

والمراد بالحكم القضاء الذي هو عبارة عن الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما
لايزال عند الاشاعرة والاطلاق على تعلقها مسامحة ولعل وجه التقدير قبل لفظ الميقات
اشارة الى ان لفظ كان في النظم لا يبعد ان يكون تامة بمعنى ثبت ليكون في علم متعلقا به وميقاتا
حالا من فاعل ثبت لا ناقصة اذ ح قيد في علم او في حكم سواء قدر مقدما او مؤخرا يكون متعلقا
بميقاتا وح لم يفد الحق اذ الحق ان ذات ذلك اليوم معلوم الله تع وليس الحق افادة ان ذلك
اليوم بوصف كونه ميقاتا معلوم تع وان كان معلوما سبحنه وتعا ايضا بذلك الوجه في نفس الامر
اذ كونه ميقاتا من جملة احكام ذلك اليوم واوصافه تنبيه ان علم الله سبحنه وتعا غير متجدد فكيف
يستعمل فيه صيغة الفعل وكذا سائر الصفات الدائمة التي يستعمل فيه صيغة الفعل الذي لا يخلو عن التجدد لمقارنته
بالزمان الذي هو متجدد ~~وهو يقتضي الحدوث~~ اجاب الشيخ السبكي رحمه بان معنى علم الله تع كذا انه وقع علمه في الماضي ولا يلزم
ان لم يكن قبل ذلك فان العلم في زمن ماض اعم من المستمر على الدوام قبل ذلك الزمن وبعده وذكر ايضا
في شرح المقاصد فالله تع يعلم جميع الحوادث اليومية وازمنتها الواقعة هي فيه لا من حيث ان بعضها واقع
الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في المستقبل ليلزم التغير بحسب تغير تلك الازمنة بل علما ثابتا
ابدا الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه
يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر اول الحمل مثلا ~~كما يعلم المنجم والسحرة من اول القراءة~~ وهذا العلم ثابت حال المقابلة وقبلها وبعدها
وليس في علمه تع كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا ولايزال ابدا وانما التعلق بالازمنة
في علومنا وبهذا يعلم ان الصفات المشتقة المضافة يفيد التعريف ولذا وقعت صفة له تع ولا يرد انها
اضافة لفظية لا يفيد التعريف نحو مالك يوم الدين الى غير ذلك حاشية محي الدين زاده

لان التجدد تقتضي ان يكون القديم محلا للحوادث والله منزه عنه

قال الله تعا الكبرياء والعظمة حق ولا يستحق واحد منهما غيري فمن ادعى الكبرياء او العظمة فقد خاصمني
ومن خاصمني صار كافرا ومن صار كافرا ادخلته النار يعني لا يجوز ان يوصف مخلوق بواحد منهما بخلاف
الرحيم والكريم فانه يقال فلان كريم ورحيم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الكريم بن الكريم بن الكريم
يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم عم ومعنى هذا الحديث القدسي ان الكبرياء والعظمة لا يستحقهما
غيري بل هما صفتان مختصان بي لا يشاركني فيهما غيري مفاتيح

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وربك يخلق ما يشاء ويختار لا موجب عليه ولا مانع له
ما كان لهم الخيرة اى التخير كالطيرة بمعنى التطير وظاهره نفى الاختيار عنهم راسا
والامر كذلك عند التحقيق فان اختيار العباد مخلوق لله تعالى منوط بدواع لا اختيار
لهم فيها وقيل المراد انه ليس لاحد من خلقه ان يختار عليه ولذلك خلى عن العاطف
ويؤيده انه نزل فى قولهم لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وقيل ما موصول
والراجع اليه محذوف والمعنى ويختار الذى كان لهم فيه الخيرة اى الخير والصلاح سبحانه
تنزيها له عن ان ينازعه احد ويزاحم اختياره اختيار وتعالى عما يشركون عن
اشراكهم او مشاركة ما يشركون به هذا ما ذكره البيضاوى قال افصح خيرالناس
من ينفع الناس مولانا محمد عشى قوله ظاهر نفى الاختيار المراد من هذا الاختيار الاستقلال كما تقوله
به المعتزلة ومعنى قوله راسا اى فى شىء من الافعال وقوله عند التحقيق اى التحقيق
الاشعرى الذى هو نفى الاختيار المحض واثبات الجبر المتوسط وعلى هذا يجب ان يحمل كلام
هذا المحقق البيضاوى والدليل على ما حملناه عليه هو استدلاله بقوله فان اختيار
العباد اه اذ يجب ان يحمل المدعى على حسب ما يقتضيه الدليل ودليله المذكور صريح فى ان
للعباد اختيار لكنه مخلوق لله تعالى ومنوط بدواع غير اختيارية كداعية الجوع والعطش
للاكل والشرب والغاية عدم استقلالهم فى اختيارهم وهذا مذهب الاشاعرة على ذلك
فمن حمل كلامه على الجبر المحض واشاع ذلك فى الناس واجراهم على القدح بذلك الا على معنى كلام
ذلك الفاضل وخفى عليه فهو زنديق والا فهو منسوب للجهل حقيق انتهى وقال المحشى سعدى
قوله التخير وهو الاختيار كما يشير اليه قوله وظاهره نفى الاختيار قوله والامر كذلك عند
التحقيق وهو الموافق لمذهب الحق انتهى ما قاله الفاضل سعدى وقال ابو السعود والمراد
نفى الاختيار المؤثر منهم وذلك مما لا ريب فيه انتهى وبهذا تبين ان الفاضل التتارى فى حاشية
الشرعة الذليس لقدوة با شرعه ما لا تريديه وحسن نظام ... العبد

مقابلا لمذهب الاستاذ وقوة ما ذهب اليه الطرسوسي في اوضح العلوم انه اذا اختار العبد اوجد

الله فيه قدرة عليه واوجد الفعل وحصل هذا المذهب الى مذهب الاشعري واما قول

مولانا محمد مفتي خادم في رسالته في شرح البسملة فالمذهبان متحدان في اثبات القدرتين

وفي كون قدرة الرب على وفق قدرة العبد وفي كون الفعل كسبا للعبد وخلقا للرب وفي دعوى

الجبر المتوسط ومفترقان في كون قدرة العبد جزء موثرا على وفق عادته تعالى وكون الفعل

صادرا عن العبد بالاختيار واثبات الارادات الجزئية اللاموجودة في الخارج لان كل ذلك

ثابت عند الماتريدي خلافا للاشعري انتهى ففيه نظر لانه ان اراد بكون قدرة العبد موثرا في الفعل

فهذا لم يقل به احد من الماتريدية بل مخصوص بالاستاذ كما في الفاضل سعدي على قول البيضاوي

ولعدم اسناد الارادة اولا الى نفسه حيث قال فاردت ان اعيبها لانه هو كان سببا للتعييب

وثانيا الى الله تعالى والى نفسه حيث قال فاردنا ان يبدلهما لان التبديل انما هو باهلاك الغلام

ايجاد الله بدله وثالثا الى الله تعالى وحده حيث قال فاراد ربك ان يبلغا لانه لا مدخل له في بلوغ

الغلام وايضا استندها اولا الى نفسه تنزها والثاني المتحير والثالث ممتزج اولا ان الحق تعالى

حال العارف في الالتفات الى الوسائط انتهى بقوله واشد فعل الابدال الى الله اشارة

الى استقلاله تعالى بالفعل وان الحاصل للعبد مجرد مقارنته للفعل دون ان يتوقف على ما هو المذهب

الحق انتهى وان اراد انها علة عادية كالنار للاحراق فهو مذهب الفلاسفة كما هو عند صاحب

التبصرة والجمهور على انه شرط عادي للفعل كيبس الحطب في النار كما ذكره الخيالي في تقرير الشرط

فهذا موافق المواقف حيث قال لعل الاشعري اراد بالقوة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير

ولهذا حكم انها مع الفعل ورد عليه بان الاشعري لم يقل بالقوة الموثرة كما مر وتقرر وانه اجيب

بان قوله مستجمعة لشرائط التاثير لا يوجب ان يكون لها تاثير بالفعل لجواز ان يكون قدرة العبد

مستجمعة لشرائط تاثيره لو كانت منفردة لكن لا يؤثر لتاثير قدرة الحق هذا واما قوله

الفاضل المرحوم مفتي خادم المرحوم واثبات الارادات الجزئية اللاموجودة في الخارج

فقد تبع فيه قول صاحب الطريقة ان للعباد اختيارات جزئية وارادات قابلة للتعلق بكل منه

احطنا تم فيه نهاك احطناتم ولا انه اظهروا في شي ان احطناتم فيه نهاكم تم هذا ما نطقنا به

وهذا المقام مقام الفناء في الله انتهى وبان هذه المرتبة في رسالة الجلال في خلق الافعال

قال الاصفهاني ولصعوبة هذا المقام انكر السلف رحمهم الله على المناظرين في المقام لانه بحسب الغالب

يؤدي المناظرة الى رفع الامر والنهي او الشرك بالله تعالى فالاولى لحفظ هذا المقام ان نسلك طريقة

السلف ونترك المناظرة فيه ونفوض علمه الى الله تعالى قال الشافعي رحمه الله ناظروا في شيء ان

احطناتم فيه نهاك احطناتم ولا انه اظهروا في شي ان احطناتم فيه نهاكم تم هذا ما نطقنا به

غير الحق على هذا النسق بالوجه الصواب جعلنا من الكتب القيمة لاولي الالباب

ثم انه الشي بمعنى الموجود بل جعله اعم من الموجود والمعدوم على بعض المذاهب كذا في بعض حواشي
يعني بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وانما حملناه باعتبار ان الاصل في التعريف الحمل على
الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا لكن لا فرق بين ما به الموجود موجود وهو الفاعل
فان معناه الامر الذي بسببه الشي الموجود متصف بالوجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود
فان معناه الامر الذي بسببه الشي الموجود هو ذلك الموجود الممتاز عما عداه وما ذكر الا الماهية
ولا مدخل للفاعل فيه بل تاثيره اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق وبه اى
الجواب اولا وثانيا وقيل بما ذكرنا من الفرق والاول انسب والثاني اقرب وقد يجعل احدهما الموجود
قيل اى الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير محمول على الاول والمحمول هو الماهية لا الذات
فالمعنى الامر الذي بسببه الشي ذلك الشي يعني انه لا يحتاج الى شي اخر في ثبوت ذلك الامر فيحصل
التعريف الحد ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته للذات انتهى والمراد بالمعنى
الاعم ما لا يخرج عن حقيقة جزئياته فان قيل لا مغايرة بين الشي وماهيته حتى يتصور بينهما
سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج في كونه ذلك الى غيره كذا قيل
وعند الفقير هذا من قبيل تعليل الشي بنفسه كما قيل في قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور
الله اى يريدون الاطفاء للاطفاء ولا يخفى ان فيه قدح فلا يتوهم الاشكال بالفاعل
ح بوضوحه لدفع توهم حمله بالاشتقاق فان احد هذين الامرين محمول على الاخر بالمواطاة
ح الفاعل لا يتصور حمله على معلوله بالمواطاة كي يستغني ظاهر التعريف بالعرض انما قال
ظاهر التعريف لان مآل التعريف والمقصود منه ان لا يحتاج في كونه الى شي اخر وظاهر ان العرض
ليس كذلك فان الضاحك في حمله على الانسان واتصافه به لازما ومفارقا يحتاج الى التعجب
بقي الانتقاض بالذاتي الذي هو جزء الماهية ظاهرا وباطنا فانه غير معلل بغير النطق
فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر اخر وغير معلل بنفس الذات لتقدمه عليها ولم
يتعرض لهذا النقض لان الحق تعريف الماهية بحيث تمتاز عن العرض كما يدل عليه كلام
الشارح بخلاف الضاحك فدخول الذاتي لا يضر ... اقول وعند الفقير ...

خاص مع العموم

حيوان ثبت له النطق والمال ان قد ترشي اوضحا حكمت الاضافة الركبة الرافد الخارج

فارجع ما القضية الذكر كما القضيت جيا [illegible] ابيض لما سكت الناس

بمشي لله احمد وجعله بحيث الاتحاد في المفهوم خلاف المتبادر فجعل الحمل

الذي المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل وعلى العرض لانه غير متحد في المفهوم

حمل الناطق على الانسان على ما عرفنا في المتبادر للمختلط وهو الاتحاد في الذات والاعتبار

في المفهوم فيعم ما قبل فيه تحقيق تصور المجموع مجموع مفهوم الحد والمحدود واما الحمل الاولي

نيره عليه ان يكون الحد والمحدود في علية الحد والمحدود عليه [illegible] نجد الحد الذي

هذا الحد فيما ذكرنا من الجمهور في قولنا عليه الجمهور لكان اخصر لكنه

ويحمل عليها الاتحاد والحيثية الذكر الظهر واسبق الى الفهم ورجح الدلالة المفهوم المتبادر

هو هو الاتحاد في الصدق وعلى الاصطلاح خلاف المتبادر وهو الاتحاد في

في الصدق والاصطلاح فان حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله

خلاف

عليه ما يجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح وهو كون الباء

التعليل

للسببية والضمير انه للشيء ذا اعتبار رسام عن ظهور ورود النقض عليه انه على

ان يكون المحدود ماهية الحد وان يصدق عليه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك كذا قال

السلكوتي هذا اي اخذ هذا كما ذكر لكان اخصر لكن الفكر اظهر واسبق الى الفهم

وحاصله بعد تسليمه انه يغني او للالتئام الاستفادة المذكورة بطريق التعريف ان يكون مساوا

للذاتي جامعا مانعا لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما شاملا له ولغيره كما ان ما ذكره اعم

ما يمكن تصوره به ومنه ليس موافقا مساويا للمعرف بدل عليه من التبعيضية في قوله من العوارض

ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلثة الاولى ان يمتنع رفعه من الماهية

على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية

ان يجب اثباته لها على معنى انه لا يمكن تصور الماهية الا مع تصوره ~~اولا ما يكون ملحوظا~~

وبواسطته وهما ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم

والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه

حواشي الماهية لله

كالمعنى الكامل لان الكمال اللمعة من عكس كمال الشمس به صاحب

مستغرقة في جوف الشامل وعلم محلا في علمه الكامل مر لا بد لكمال وانه حجوده

اذا انجلت في المنبئ بدان الكل الانوار باسرها بنور الشمس وكل ما على الاولى ما ثبت مرتبة توحيد وفي قاله الجلال في

الذات وبها يجمع الان بعض لفظ العبارة وان يسكن ثبت ومرة خالق

اردت بسط الكلام على مقتضى المقام فاستمع باذان الافهام انه قال رجل لعلي ابن ابي طالب الافعال

رضي الله عنه يا امير المؤمنين اخبرنا عن القدر فقال بحر عميق فلا تلجه فقال يا امير المؤمنين

اخبرنا عن القدر فقال بيت مظلم فلا تدخله فقال يا امير المؤمنين اخبرنا عن القدر فقال سر الله

فلا تبحث عنه فقال يا امير المؤمنين اخبرنا عن القدر فقال لما ابيت فهو امر بين امرين لا جبر

ولا تفويض فقال يا امير المؤمنين فلان يقول بالاستطاعة وهو حاضر فقال علي علي به

فاقدموه فلما رآه قال الاستطاعة تملكها مع الله او من دون الله واياك ان تقول احدهما

فترتد فقال كيف اقول يا امير المؤمنين قال قل املكها بالله الذي اذا شاء ملكنيها انتهى تفسير مجود

يعسوب الموحدين امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ونفعنا بعلومه وان الجبر ان يحدث الشيء

خلاف ارادته وههنا فعل الانسان يحدث على وفق ارادته فلا يكون جبرا ثم ان حدوث تلك الارادة

في قلب الانسان ليس من الانسان والا افتقر الى ارادة اخرى ولزم التسلسل وهو محال بل من

الله واذا كان كذلك ثبت انه لا تفويض فثبت ان زبدة كلام العقلاء وحاصل افكارهم

للاسئلة درج كرم الله وجهه في هذه الالفاظ الموجزة لغيبة ذكره الفخر الرازي في ترجيح الاخير

وقد انكشف رتبة توحيد الافعال فتحقق له بعلم اليقين وحق اليقين ان لا موثر في الوجود الا الله

اما من وراء حجاب القوة الفكرية او اقتبسه من مشكاة النبوة فانه قبل ما يخالف الكتاب والسنة

كما ذكره الجلال في رسالة خلق الاعمال كما اشار اليه البيضاوي وعامله الله بلطفه السماوي في تفسير

قوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة اي التخير كالطيرة بمعنى التطير وظاهره

نفي الاختيار عنهم راسا والامر كذلك عند التحقيق فان اختيار العباد مخلوق لله منوط

بدواعي لا اختيار لهم فيها انتهى قال محشيه المولى سعدي عامله الله بلطفه السرمدي في حاشية اي التخير او الاختيار

كما يشير اليه قوله وظاهره نفي الاختيار وقوله والامر كذلك عند التحقيق وهو الموافق للمذهب الحق

انتهى ما قال السعدي وقال ابو السعود عليه رحمة الودود والمراد نفي الاختيار المؤثر عنهم وذلك مما

لا ريب فيه انتهى ما له في تفسيره وقال حبر الناس محمد عباس رحمه الله الاول وظاهره نفي الاختيار

المراد منه الاختيار الاستقلالي كما يقول به المعتزلة ومعنى قوله راسا في شيء من الافعال وقوله عند التحقيق

اي التحقيق الاشعري الذي هو نفي الاختيار المحض واثبات الجبر المتوسط وعلى هذا يحمل كلام هذا

المحقق البيضاوي والدليل على ما حملناه عليه هو استدلاله بقوله فان اختيار العباد مخلوق اه

او نقول انه يحمل المدعى على حسب ما يقتضيه الدليل ودليله المذكور صريح في ان للعباد اختيارا لكنه مخلوق

لله تعالى ومنوط بدواع غير اختيارية كداعية الجوع والعطش للاكل والشرب فالغاية عدم

الاستقلال لهم في اختيارهم ونحن نعاشر الاشاعرة على ذلك فمن حمل كلامه على الجبر المحض واثبات ذلك

في الناس واجرهم على القدح لحاله ان علم معنى كلام ذكره الفاضل وعمى عليه فهو زنديق والا فهو
بلبسه الجهل حقيق انتهى وقال المرحوم المعلوم بالتقدم على الناس تقدم نص على القياس
المدني الاختيار الاستقلالي بدلالة قوله في قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل المسبع سبط بني
الجبر والقدر في سورة النحل وفي سورة يونس ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس
انفسهم يظلمون فيه دليل على ان العبد كسبا وانه ليس مسلوب الاختيار بالكلية كما زعمت المجبرة
انتهى وقال شيخ زاده رحمه الله فيما افاده قوله فان اختيار العباد مخلوقة لله تعالى لدخول اختيارهم
في عموم قوله تعالى يخلق ما يشاء فان قوله ما يشاء يتناول الاعيان والاعراض فقد اتفق
المسلمون على انه تعالى شاء جميع ما يفعله العباد من جميع الحركات والطاعات من جملتها اختيار الطاعة
فلما كان جميع ذلك بمشيئة الله تعالى لزم ان يوجد بخلق الله تعالى اذ اضرابه يخلق ما يشاء فالاية حجة
لنا على المعتزلة في مسالة خلق الافعال الاختيارية لانه اذا كانت الجزئية بمشيئة الله تعالى وجب كونها
مخلوقة لله تعالى بحكم هذه الاية انتهى فهذا كله تبين فساد ما ذهب اليه الفاضل الشارح في
حاشية اللاري انه ليس لقدرة العبد تاثير عند الماتريدية وحسبي قوله في [illegible] جعله مذهب
الماتريدية مقابلا لمذهب الاستاد وفوقه ما ذهب اليه الطرسوسي في موضح العلوم انه اذا اختار
العبد اوجد الله فيه قدرة عليه واوجد الفعل وحصة معها اذ هو اصل مذهب الاشعري يعني
واما قول صاحب الطريقة للعباد اختيارات جزئية وارادات قابلة للتعلق بكل من الضدين
من الطاعات والمعاصي وليس لها وجود في الخارج حتى تحتاج الى الخلق ويتعلق بها اذ الخلق
ايجاد المعدوم فلانه لا يوجد لا يكون مخلوقا فلا يكون مريدها خالقها وقد جعلها الله
شرطا عاديا لخلقه افعال العباد انتهى وربما نقلنا من الشيخ زاده فلا نعده [illegible]
منه ان الاختيارات الجزئية من مقولة الكيف وموجودة في نفس الامر فهي مخلوقة لله
كالموجودات الخارجية وبما قال الشعراني في قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها من انه
امر موجود ويدل ايضا على وجود الارادات الجزئية قوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا
ما بانفسهم مع قوله تعالى ماذا عليهم لو امنوا بالله واليوم الاخر وانفقوا ولو لم يكن لاختياره وجود
لما صح هذا التوبيخ ولما صح لوم النفس وتعييرها وهو سنة قديمة للانبياء عليهم الصلاة والسلام
والاولياء حتى اقسم الله تعالى بالنفس اللوامة وعلى منوال ما قررنا من الاجمال والتفصيل سلك
المحقق قال التفتازاني والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين
الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون
جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا او المؤثر المحض او ورد على ذكرها كلمتي الاول حاصل انه
ثبت

ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكون
وحده كافيا في الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع الاسباب التي من العبد وقد يقع مع تحقق الاسباب التي من
عنده فعلم انه حاصل بخلق الله اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق اجراء العادة بان الله تعالى يخلقه
عقيب قصد العبد وانه لا يخلقه بدونه انتهى وقال صاحب الطريقة فيها وكون افعال العباد بعلم الله
وارادته وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ لا يستلزم كون صدورها من العباد بالجبر كما اذا
علم زيد جميع ما يفعله عمرو يوما من الايام فاراده وكتبه في قرطاس قبل كون عمرو في فعله مجبورا من
زيد حتى يكون له ان يقول لزيد فعلت ما فعلت بعلمك وارادتك وكتبك اياه فان عمرا فعله باختياره
وارادته لا لاجل علم زيد وارادته وكتبه فلا يتصور فيه الجبر وكذا في ما نحن فيه فتدبر وكن من
الشاكرين وهذا الجواب هو الحاسم لهذه الوسوسة ومعنى قول السلف لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين
امرين واما على قول الاشعري القائل بالجبر المتوسط اعني كون افعال العباد باختيارهم لا باضطرار
كما يقول الجبرية فانه جبر محض فهي مختارون في افعالنا مضطرون في اختيارنا فهذا معنى الجبر المتوسط
فلا محيص من هذه الوسوسة وهو مخالف لقول السلف اذ لا فرق بينه وبين الجبر المحض
فاي نفع في وجود اختيار اضطراري انتهى هذا انه جواب سؤال مقدر تقديره لما كان افعال العباد
كلها بعلم الله الازلي وارادته الازلية وتقديره وكتبه في اللوح المحفوظ وجب صدورها من العبد
فيلزم الجبر فلا فائدة في اثبات اختيارات جزئية وتقرير الجواب انا لا نم لزوم وجوب الصدور والجبر
من تعلق العلم والارادة بها كما لا يلزم في فعل عمرو المتعلق به علم زيد وارادته وكتبه في قرطاس هذا
الجواب منه مفهوم من بعض الحواشي على شرح العقائد التفتازاني لكن الاعتماد على تقرير الجواب
مهنا [illegible] للمتعطشين بما الشرق [illegible] تخلف مراده عن ارادته في صنايع
الاشاعرة قطعا على ما يجوز بل وقع تخلف مراداته عن ارادته ومن علم محيط وارادة
كاملة على علم ناقص وقدرة ناقصة مع انه امتناع التخلف في حقه تعالى [illegible] فانه اذا تعلق علمه تعالى بان يفعل
[illegible] فهي غير مضمحلة بالمرة فيجب لقول الاشعري [illegible] الاختيار واجبا بالاختيار وممتنعا
العبد باختياره او يتركه باختياره كان فعله [illegible] للاختيار وهو ليس اقران الاكراه الملجى
والوجود بالاختيار والامتناع [illegible] محقق للاختيار [illegible] خلاف البيع بلا مرية
من الشخص على الشيء بالبيع مثلا فان لا اختيار البائع المكره [illegible] وقد عرفت ضعفه
بالاتفاق [illegible] وقصد الطلاق مع الاغلاق عند الحنفية [illegible]
قوله ليس لها وجود في الخارج اه مما قررنا انها موجودة كما افاده الشعراني وشيخ زاده

وغيرهما وكونها موجودة هو المصرح به من شارح الطريقة محمد الخادمي بقوله في شرح بسملة
الطريقة من ان الاختيارات الجزئية من مقولة الكيف وموجودة في نفس الامر وهي مخلوقة له تعالى
كالموجودات الخارجية ونقل [illegible] في هامش شرحه المذكور على ان الجبر في الجملة لا يفر منه بل
قد قيل ما من مذهب الا وللجبر فيه قدم راسخ انتهى لكن جعلها امورا اعتبارية في شرح البسملة حيث
قال والمراد هنا هو مذهب الاستاد على ما فهم من الخيالي وصرح به بعض محشيه وهو اللازم لتحقيق صدر
الشريعة في التوضيح لكن على ان يكون مجموع القدرتين موثرا تاما في فعل العبد بطريق جري عادته
تعالى بان يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وانه قدر على ذلك كما في سائر العاديات فلا يلزم نقص في
صفته تعالى وما اشتهر عن الاستاد يجوز توارد العلتين المستقلتين فقد قال بعض المحققين انه وان
كان في تخريج مذهب الاستاد ثلثة اقوال لكن المقصود هو كون المجموع علة واحدة كما ذكرنا وتحقيقه
ان الله تعالى خلق في العبد قدرة موجودة بمعنى المبدأ والعبد فيه مضطر ثم العبد يصرفها من عنده الى
كل واحد من الفعل والترك على سبيل البدل ويرجح بها احد المتساويين على الاخر وهذا الصرف
اي التعلق ليس بموجود في الخارج بل هو من قبيل الامور اللاموجودة واللامعدومة وهو المسمى بالارادة
الجزئية والكسب وقد يسمى بالقصد ايضا فمجموع صرف العبد قدرته الى الفعل ما صرفا جازما يخلق الله تعالى
هذا الفعل على موجب عادته وان صح انفراده تعالى في خلق هذا الفعل ولم يصح انفراد العبد فهذا الفعل حاصل
بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد فمن حصوله بقدرة الله تعالى مخلوق ومن حيث حصوله بقدرة
العبد مكسوب له والموجب لاتصاف الفاعل بالمقدور والقبح ونحوه هو الكسب فمن حيث حصوله بقدرته
تعالى جبر ومن حيث حصوله بقدرة العبد تفويض فاذن تبين معنى الجبر المتوسط المنقول عن السلف
فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم صحة كون فعل العبد مخلوقا له ومكسوبا لله تعالى والا فما وجه التخصيص
في نسبة الخلق الى الله تعالى والكسب الى العبد قلنا الخلق ما يصح انفراد الفاعل به والكسب ما لا يصح انفراد
الفاعل به بل يتوقف على شيء [illegible] لا صنع للعبد فيه كقدرته وسلامة ذاته والاته هذا هو مسلك الماتريدية
واما الاشعري فعنده ان الله تعالى يوجد في العبد قدرة ثم يوجد على وفقه فعل العبد فالتاثير لقدرة
الله تعالى فقط واما قدرة العبد فلا تحض فالعباد مختارون في افعالهم مضطرون في اختيارهم
فيكون صدور الفعل بالاضطرار ولذا اورد عليه انه جبر محض في الحقيقة واذا ادعى الاشعري
انه جبر متوسط فاصل مذهبه انه اجرى الله تعالى عادته في خلق افعال العباد مقارنا لقدرتهم
بفعل الفعل لكونه بتاثير قدرته تعالى وبايجاده مخلوقا له تعالى ولقرانه بفعل العبد مكسوب له فالمذهبان
متحدان في اثبات القدرتين وفي كون قدرة الرب على في قدرة العبد وفي كون الفعل كسبا للعبد وخلقا
للرب وفي دعوى الجبر المتوسط ومفترقان في كون قدرة العبد جزء موثر على وفق عادته تعالى وكون

الفعل

الفعل صادر عن العبد بالاختيار واثبات الارادة الجزئية اللاموجودة في الخارج لا المعدومة ثابت
عند الماتريدية خلافا للاشعري هنا وبهذا التحقيق الانيق ظهر فساد ما ذهب اليه الفاضل
الشارح في حاشية الدرر انه ليس لقدرة العبد تاثير عند الماتريدية مقابلا لمذهب الاستاد
انتهى ويرد عليه ما اوضحه الاستاد من ان الفعل واقع بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل
ان اراد ان كل واحد منهما مستقل فغير سائغ عند الثبات وان اراد انه ليس شيء منهما مستقلا لزم عجز الله
تعالى بالجملة فمذهبه شنيع الا انه يرد ان الله تعالى مستقل فهو من تشنيع فعل البعض الى العبد
في لا يلزم ذلك الفساد اي لزوم العجز لكنه ايضا شنيع اذ قيل ان كان الكسب مخلوقا لله تعالى فلا شيء للعبد وان كان
للعبد ثبت ان العبد خالق لبعض الافعال ولا يكفيه ان الكسب [illegible] اعتباري اذ مساله خلق
الافعال تعم الاعتبارات هذا وايضا تعبيره بقوله في حصوله عن قدرته جبر ومن حيث حصوله
عن قدرة العبد تفويض فيما فيه اورد عليه انه يخالف المنقول عن السلف واما قوله حتى ورد
عليه انه جبر محض والمورد صاحب الطريقة الصادر عنه حال اختلاله لمزاجه بقوله واما قول الاشعري
القائل بالجبر المتوسط اي كون افعال العباد باختيارهم لا باضطرارهم كما يقول الجبرية فانه جبر محض
فاي نفع في وجود اختيار اضطراري فالجواب عنه بعد التثبت لقول الاشعري فانه متقدم على
الناس تقدم نص على قياس فلو اعترف بما قررنا من ان تعلق علمه تعالى بان يفعل العبد باختياره او
بتركه باختياره كما في فعل الواجب الاختياري واجبا بالاختيار او ممتنعا بالاختيار
هو محقق للاختيار كما علم من شروح العقائد والتكليف برجائه بل واقع ايضا كما علم في اصول
الفقه قال البيضاوي وفائدة الانذار بعد العلم بانه لا ينجع الزام الحجة وحيازة الرسول فضل الابلاغ
ولذا قال سواء عليهم اانذرتهم ولم يقل سواء عليك كما قال لعبدة الاصنام سواء عليكم ادعوتموهم ام
انتم صامتون انتهى فاهلا بالوفاق وترك الالباس بما مر منه من القياس [illegible]
فليس من الطريقة المحمدية بل الطريقة الاحمدية قطع الوسواس بما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم جاءه رجل فقال احدث نفسي بالشيء لان اكون حممة احب الي من ان اتكلم
به قال الحمد لله الذي رد امره الى الوسوسة وقال ان للشيطان لمة بابن ادم وللملك لمة فاما لمة الشيطان
فايعاد بالشر وتكذيب بالحق واما لمة الملك فايعاد بالخير وتصديق بالحق فمن وجد ذلك فليعلم انه
من الله تعالى فليحمد الله ومن وجد الاخرى فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى قال الزعفراني اعلم
دفعه من ذكر الوسوسة انتهى فاذا وافقنا فنقول ان الله عالم بجميع المعلومات ومن
جملة المعلومات ان خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع فكان كلام كان [illegible] لا محالة عالما بانا خلاف معلومه
ممتنع الوقوع وكلما كان ممتنع الوقوع فمن علم تعالى كونه ممتنعا [illegible] امتنع ان يريد وجوده
وحصوله واذا ثبت هذا ثبت القطع بانه تعالى علم وقوعه فقد اراد [illegible] وقوعه ايمانا
كان او كفرا وهذا هو المطلوب المراد بقول الشافعي [illegible] خلقت العباد على ما علمت
ففي العلم يجري الفتى والمسن ونقل عن الشافعي انه كان يقول اذا ناظرت

العذرى فلا نترك مسالة العلم المراد ماذكرنا

من اصول الدين ومن ثم خطب به صلى الله عليه وسلم كما فى رواية البخارى بلفظ
يا ايها الناس انما الاعمال بالنيات وخطب به عمر رضى الله عنه على منبر
رسول الله صلى الله عليه وسلم كما اخرجه ايضا ولذلك قال ابو عبيد ليس فى
الاحاديث اجمع واغنى واكثر فائدة منه ومن ثم قال ابو داود انه نصف
العلم ووجهه انه اجل اعمال القلب والطاعة المتعلقة بها وعليها مدارها
فهو قاعدة الدين ومن ثم كان اصلا فى الاخلاص ايضا واعمال القلب
تقابل اعمال الجوارح بل تلك اجل وافضل بل هى الاصل فكان نصفا بل
اعظم النصفين كما تقرر وقال كثيرون منهم الشافعى انه ثلث العلم
قال البيهقى لان كسب العبد اما بقلبه او بلسانه او جوارحه فالنية احد
والرجحها ارجحها لانها تابعة لها صحة وفسادا او ثوابا وحرمانا ولا يتطرق
اليها رياء ونحوه بخلافهما ومن ثم ورد نية المرء خير من عمله
وذلك لحديث ما اخبر به يعلى يقول الله تعالى للحفظة يوم
القيمة اكتبوا لعبدى كذا وكذا من الاجر فيقولون ربنا
لم نحفظ ذلك منه ولا فى صحفنا وقال الشافعى رحمه الله ايضا
انه يدخل فى سبعين بابا ولم يرد به المبالغة ولم يرد به المبالغة
خلافا لمن وهم فيه لان من تتبع مسائل النية فى متفرقات
الابواب وجدها تزيد على ذلك انتهى ما فى فتح المبين شرح الاربعين
فترى شيخه يعتقد خالصا عن الاهوية المهلكات بريا من الميل الى التعصبات
متمسكا على علم السر والخفيات مبتدئا بذكر مقدمات المقدمة الاولى
قال ابن حجر المكى الحق ان المصيب فى الفروع واحد لكن يجب على كل
مقلد ان يعتقد بناء على انه يجب تقليد الارجح عنده ان ما قاله مقلده
اقرب الى موافقة ما فى نفس الامر مما قاله غيره مع احتمال مصادفة
قول غيره لما فيه انتهى يعنى اذا سئلنا عن مذهبنا ومذهب مخالفينا
فى الفروع يجب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطأ فى بعض
المسائل ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب فى بعض المسائل
لانا قطعنا النقل الطاعى قولنا المجتهد قد يخطى وقد يصيب

لكن المشهور الذى عليه جمهور اهل السنة جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل
ولانا فى ذلك كونه عاما بما جاء به الادلة لا انا لا نعتقد ذلك لا نتوقف
على الدليل لحصوله بالسماع ونحوه كلنا فى التحفة

هكذا في المستصفى اما المسائل التي لا قاطع فيها اي من الفقهية فقال الشيخ
ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني وابو يوسف ومحمد صاحبا ابي حنيفة
رحمهم الله وابن سريج رحمه الله كل مجتهد فيها مصيب ثم قال الاول حكم
الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله في حقه و
حق مقلده وقال الثلاثة الباقية هناك ما اي فيها شيء لو حكم الله
فيها لكان به اي بذلك ومن ثمه اي من قولهم المذكور قالوا ايضا فمن
لم يصادف ذلك الشيء اصاب اجتهادا لا حكما وابتداء لا انتهاء فهو
مخطئ حكما وانتهاء والصحيح وفاقا للجمهور ان المصيب فيها واحد ولله
تعالى فيها حكم قبل الاجتهاد قيل لا دليل عليه فهو كدفين يصادفه من
شاء الله والصحيح ان عليه امارة وانه مكلف باصابتها اي الحكم لامكانها
وقيل لا لغموضه وان مخطئه لا يأثم بل يؤجر لبذله وسعه في طلبه
وقيل يأثم لعدم اصابته المكلف بها اما الجزئية فيها قاطع من
نص او اجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه فالمصيب فيها واحد
وفاقا وهو من وافق القاطع وقيل على الخلاف فيما لا قاطع فيه وهو
بعيد ولا يأثم المخطئ فيها بناء على ان المصيب واحد على الاصح لما
تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالاصح ومتى قصر مجتهد في اجتهاده
اثم وفاقا لتركه الواجب عليه من بذله وسعه فيه المقدمة الثالثة
قال بعض ائمتنا لا يجوز تقليد غير الائمة الاربعة الشافعي ومالك واحمد وابي حنيفة
لان هؤلاء عرفت قواعد مذهبهم واستقرت احكامها وخدمها تابعوهم
وحرروها فرعا فرعا وحكما حكما فقل ان يوجد حكم الا وهو منصوص لهم
اجمالا وتفصيلا بخلاف غيرهم فان مذهبهم لم تحرر وتدون كذلك فلا
يعرف لها قواعد تخرج عليها احكام فلم يجز تقليدهم فيما حفظ عنهم منها
لانه قد يشترط بشروط اخر وكلوها الى فهم من قواعدهم فقلت
ما حفظ عنهم عن قيد او شرط فلم يجز التقليد كذا في شرح
الاربعين المقدمة الثالثة في فضائل الامام الشافعي المسطورة
انه من آل ابراهيم وآل النبي الكريم وانه عالم قريش كما ورد في الحديث
المشهورة

المشهورة قال الفخر الرازي الحجة الخامسة روى ابو هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اللهم اهد قريشا فان عالمها يملأ طباق
الارض علما وعن علي ابن طالب انه قال اشهد لقد سمعت النبي
صلى الله عليه وسلم لا تؤموا قريشا وائتموا بها ولا تتقدموا على قريش
وقدموها ولا تعلموا قريشا وتعلموا منها فان امانة الامين من قريش
تعدل امانة اثنين وان عالم قريش يملأ طباق الارض علما وقد
اورد الامام ابو نعيم الاصفهاني في هذا الخبر روايات كثيرة وجوه الاستدلال
مع الحجة الباقية مذكورة في الترجيح قال علي القاري في شرح مشكاة
المصابيح وخبر عالم قريش يملأ طباق الارض علما طرقه متماسكة
وليس بموضوع خلافا لمن فيه كما بينه ائمة الحديث كاحمد وابي نعيم
والبيهقي والنووي وقال انه حديث مشهور ومن حمله على الشافعي احمد
وتبعه العلماء على ذلك ولد بغزة قرية من الشام
على الاصح وقيل بعسقلان وقيل بارض اليمن وقيل بمنى وقيل بالحجر
سنة خمسين ومائة اتفاقا وهي سنة وفاة ابي حنيفة رضي
الله عنهما وهذا التقييد لم اجده الا في بعض النسخ المقدمة الرابعة
تقدم مذهب الشافعي على سائر المذاهب وان اتباعه ملقبون
بانهم اصحاب الحديث وانهم المخصوصون بما ورد عن معاوية
بن قرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فسد اهل الشام
فلا خير فيكم ولا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم
من خذلهم حتى تقوم الساعة قال ابن المديني هم اصحاب الحديث
رواه الترمذي وقال هذا حديث صحيح انتهى من مشكاة المصابيح
في الفصل الثالث من باب ثواب هذه الامة فان قيل لا نسلم ان اصحاب
الشافعي اصحاب الحديث بل تقول المالكية نحن احق بهذا اللقب
لان مالكا كان اعلم الناس بالاحاديث وقد قال الشافعي

اذا ذكروا الاحاديث فمالك النجم وللحنابلة ان تقولوا نحن احق
بهذا اللقب لان احمد بن حنبل كان اعلم الناس بالاحاديث
وقد قال بعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله بل نحن اولى بهذا اللقب
لانا نقبل الخبر المرسل ونقبل رواية الراوي اذا كان مستور الحال
وان كان مجهولا فنحن اولى بان نكون اصحاب الحديث فالجواب
ان اصحاب الحديث هم الذين ينصرون الحديث ويرغبون
الناس في التمسك به ودفع المطاعن والاسولة عنه
فاما اصحاب مالك واحمد ونحوهم فلا نزاع انهم اصحاب الرواية الكثيرة
الا ان صاحب التفسير الكبير فخر الدين الرازي بين في ترجيح مذهب
الشافعي بالادلة الظاهرة ان هذا اللقب مخصوص باصحاب
الشافعي منها ان ما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال نضر الله امرءا سمع مقالتي فوعاها
وبلغها كما سمعها الحديث يدل على ان رواية الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم
مرتبة عالية وان صاحبها يدخل تحت هذا الدعاء ويدل ايضا على ان
المقصود من هذا الخبر انما هو فهم معناه والاحاطة بحقيقته
ولولا ذلك لما كان لقوله عليه السلام رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه
الى من هو افقه منه فائدة وعند هذا يظهر ان هذا الشرف لا يحصل
للمحدث المحض بل هو غير حاصل الا لمن يقدر على استنباط الاحكام
عن الاخبار وهؤلاء ليسوا الا اصحاب الشافعي وفي تقرير ما ذكرنا
ما رواه علي بن ابي طالب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
اللهم ارحم خلفائي من بعدي قالوا ومن خلفاؤك يا رسول الله

صلى الله عليه وسلم قال الذين يأتون بعدي يطلبون احاديثي وسنتي
يعلمونها الناس وقوله عليه السلام يحمل هذا العلم من
كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وتاويل الجاهلين
وهذا الوصف لا يليق البتة باصحاب الراي ولا بالمحدث
العاجز عن الاستنباط بل لا يستحق الا من يطلب الحديث
ويقدر على الاحكام منه ويعتقد الذب عنه وما ذاك الا اصحاب
الشافعي وفي هذا المقال ادلة كثيرة تركناها خوف الملال
الى ان قال الطالب النصيح من الترجيح ثم اعلم ان اصحاب
ابي حنيفة في غاية البعد عن هذا اللقب لما كان مذهبهم
ان القياس مقدم على الخبر فكيف يليق بهم هذا اللقب واما
قولهم انا نقبل المراسيل والمجاهيل فنقول هذا الكلام
بالعكس اولى لان صاحب الرجل هو الذي يكون مشفقا عليه
كثير الاجتهاد في اموره راغبا في صونه عن الافات والاخطار
فالشافعي انما لم يقبل المراسيل والمجاهيل لغاية حرصه على
اخبار النبي صلى الله عليه وسلم وذلك ادل دليل على انه بهذا اللقب
الشريف اولى انتهى ما في التوضيح وقال العلامة محمد الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل اصحاب الراي هم اهل العراق وهم اصحاب ابي حنيفة
النعمان بن ثابت رحمه الله ومن اصحابه محمد بن الحسن وابو يوسف
يعقوب بن محمد القاضي وزفر بن هذيل والحسن بن زياد
اللؤلؤي وابن سماعة وعافية القاضي وابن مطيع البلخي
وبشر المريسي وانما سموا اصحاب الراي لان عنايتهم بتحصيل وجه القياس

مطلب انما سموا اصحاب الراي

المتقدمين

والمعنى المستنبط من الاحكام وبناء الحوادث عليها فراى
بعضهم تقديم القياس الجلي على خبر الواحد وقد قال ابو حنيفة
علمنا هذا راى وهو ما قدرنا عليه فمن قدر على غير ذلك
فله ما راى وهولاء ربما يزيدون على اجتهاده اجتهادا
ويجاوزونه في الحكم الاجتهادي والمسائل التي خالفوه فيها
معروفة وبين الفريقين اختلافات في الفروع ولهم فيها تصانيف
وعليها مناظرات وقد بلغت النهاية في مناهج الظنون حتى
كانهم لم يشرفوا على القطع واليقين وليس يلزم بذلك تكفير ولا
تضليل بل كل مجتهد مصيب انتهى قال فخر الدين اما اصحاب الراى
فانه امرهم في باب الخبر والقياس عجيب فتارة يرجحون القياس
على الخبر وتارة بالعكس من ذلك اما الاول فان مذهبنا ان التصرية
سبب يثبت الرد وعندهم ليس كذلك دليلنا ما اخرج الصحيحان
عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا
الابل والغنم فمن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ثلثا ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من التمر
واعلم ان الخصوم اي الحنفية لم يجدوا الهذا الخبر تاويلا البتة
بسبب مفصل في محل الخلاف اضطروا الى ان طعنوا في ابي هريرة
وقالوا انه كان متساهلا في الرواية وما كان فقيها والقياس
على خلاف هذا الخبر لانه يقتضي تقدير خيار العيب بالثلث وتقدير
تقدير اللبن بصاع من تمر من غير زيادة ولا نقصان ويقتضي
اثبات عوض في مقابلة لبن حادث بعد العقد وهذه الاحكام
مخالفة للاصول فوجب رد الخبر لاجل القياس الجلي ورد الخبر بالكلية
من وجوه احدها ان انتقاض الطهارة بسبب القهقهة في الصلوة
امر اباه القياس الى اخر ما قال في الفصل السابع ثم انهم اتبعوا

ذكر

ذلك الخبر ضعيف ما قبله احد من اصحاب الحديث المقدمة الخامسة
في بعض مناظراته مع محمد بن الحسن
حكى ان الشافعي قال ضاق قلبي في الحبس فما رايت احدا استانس به الا محمد بن
الحسن وكنت اميل اليه واود ان يشفع لي الى السلطان فحضر يوما وقبل
يوم المدينة ويخفض اقدار اهلها فبقيت مترددا بين ان اجيب كلامه و
ابيض وجوه الانصار والمهاجرين وبين اذا سكت فاخترت رضا
الله فقلت ما عليكم لو سميت من اردت فقال اما اردت الا مالك بن انس
واردت فساد قوله في الشاهد واليمين فان ذلك على خلاف قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم قال الشافعي قد قرات كتابك
الذي وضعت عليهم فوجدت ما بين قولك بسم الله الرحمن الرحيم
وقولك صلى الله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كلا خطأ وذلك لانك
قلت في رجلين تداعيا جدارا ولا بينة لهما ان الجدار لمن يليه اللبن
وقلت في متاع البيت يدعي الزوجان ما كان يصلح للرجال فهو للرجل
وما كان يصلح للنساء فهو للمراة وقلت رجل يجحد ولدا جاءت به المراة
ويقول لم تلديه لا استعبره انه يقبل شهادة القابلة وقلت
في الرفوف اذا ادعاها صاحب الحانوت وساكنه ان كانت منفصلة
فهي للساكن وان كانت مستمرة فهي لرب الحانوت فقضيت للمدعي في
هذه الصور بغير بينة ويمين ثم انكرت علينا الشاهد واليمين فهو سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول علي ابن ابي طالب فلما سمع محمد بن الحسن
هذه الكلمات من الشافعي اصفر وجهه وسكت وقال الشافعي فعارضني
رجل من اصحابه في ذلك المجلس فقال ما تقول في رجل دخل منزله فراى بطنه

قريبًا فقعقا بجيبها ماذا يجب عليه قلت ينظر الحقيقتها وهي صحيحة
وقد هبطت عينه ويؤمر ما بين القيمتين ولكن ما تقول انت وصاحبك
في محرم نظر الحمهم امرأة فانزل ولم يكن لمحمد ابن الحسن حذاقة
بالمناسك قال افصاح به محمد وقال الأكم لا تسأله وروي انه
لما وصل خبر هذا المناظرة الى الرشيد قال اما علم محمد بن الحسن ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ان عقل رجل من قريش يوازي عقل رجلين
ثم ارسل اليه بانه قد رضي عنه انتهى وفي الفصل التاسع في الترجيح في ثناء الائمة
على الشافعي ان محمد بن الحسن الشيباني كان يقول ان كان احد يخالفنا وثبت
له فالشافعي فقيل له بم قال لاثبته وتانيه في السؤال والاستماع انتهى ما قال علي القاري
وقال محمد ابن الحسن في مدح الشافعي انه استعار منه كتاب الاوسط لابي حنيفة
رحمه الله وحفظه في يوم وليلة ولما صنف كتاب الرسالة اعجب به
اهل عصره واحتجوا على استحسانه وانه من الخوارق حتى قال المزني قرأته
خمسمائة مرة ما من مرة الا وقد استفدت منه شيئا لم اكن عرفته انتهى
ما في شرح المرقات المقدمة السادسة في سبب مخالفة الشافعي
استاذه مالكا في بعض المسائل قال البيهقي قرأت في كتاب الحجي
زكريا ابن يحيى الساجي انه بلغ الشافعي ان بالاندلس قلنسوة لمالك
يستسقى بها وكان يقول لهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقولون
قال مالك فقال الشافعي ان مالكا آدمي قد يخطئ ويغلط فصار
ذلك داعيا للشافعي الى وضع الكتاب على مالك وكان يقول كرهت
ان افعل ذلك ولكني استخرت الله تعالى فيه سنة وقال في اوله اذا
حدث ثقة عن ثقة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو ثابت عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم والثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يترك

الا

اقول

[illegible]

الا اذا وجد حديث يخالفه واذا اختلف الاحاديث فللاختلاف
فيه وجهان احدهما ان يكون فيهما ناسخ ومنسوخ فيعمل بالناسخ
ويترك المنسوخ والآخر ان لا يتبين الناسخ عن المنسوخ فهنا
يذهب الى اثبات الروايتين واذا تكافئا ذهب الى اشبه الحديثين
بكتاب الله واشبههما بحديث آخر وان كان يروى عن غير رسول الله
حديث يوافقه لم يزده قوة وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
مستغن وان كان يروى عن غير رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث
يخالفه لم التفت الى ما خالفه وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى
ان يؤخذ به ولما قررت ذلك فهذه القاعدة ذكر انه اعتبر
مالك هذه القاعدة في بعض المواضع دون بعض ثم ذكر مالك
المسائل التي ترك الاخبار الصحيحة فيها لقول واحد من الصحابة
او لقول بعض التابعين او لرأي نفسه وذكر ما ترك فيه قول بعض
الصحابة لرأي بعض التابعين او لرأي نفسه وذلك انه ربما يدعي
الاجماع وهو مختلف فيه ثم بين الشافعي ان ادعاء ان اجماع
اهل المدينة حجة قول ضعيف وذكر من هذا الباب امثلة
منها ان مالكا قال اجمع الناس على سجود القرآن احدى عشر
سجدة وليس في المفصل منها شيء ثم قال الشافعي وقد روي عن
ابي هريرة رضي الله عنه انه سجد مع النبي صلى الله عليه وسلم في اذا السماء انشقت
وان عمر ابن الخطاب سجد في النجم فقد روي السجود في المفصل عن النبي
صلى الله عليه وسلم وعن عمر وعن ابي هريرة فليت شعري من الناس
الذين اجمعوا على انه لا سجدة في المفصل ثم بين ان اكثر الفقهاء ذهبوا

قال الربيع سمعت الشافعي يقول ... ولا اعرف ان مالكا ... فاذا ... القرآن ... سنة عن ... بالاصل ... السلطان ... اقلا ... فعلت ذلك ... وعلى الحق ... فالحق اولى بالصداقة ... [illegible]

الى الان فى المفصل بجدة ومنها ان ما لكن زعم على ان الناس اجمعوا على
انه لا كحبة فى الحج الا مرة واحدة وبهما روى عن عمر وعن ابى عمر انهما
سجدا فى الحج سجدتين ثم قال الشافعى ليت شعرى من هؤلاء الجمهور الذين
لا يسمون فانا لا نعرفهم ولا يكلف الله احدا بان يأخذ دينه عمن
لا يعرف

والعياذ فى اللغة عبارة عن الالتجاء الى الغير فلما امر بمجرد الالتجاء الى الغير دل ذلك على ان عدم الحصول
ليس لامر يرجع الى الفيض للخيرات بل لامر يرجع الى قابلها وذلك تحقق الكلام المقرر من حيث انه ليست الكمالات
ولا شئ منها مبخولا بها عند المبدأ الاول بل الكل حاصل موقوف على ان يصرف المستعيد وجهة قبوله اليها
وهو المعنى بالاشارة النبوية ان لربكم فى ايام دهركم نفحات من رحمته الا فتعرضوا لها بتين ان نفحات
الالطاف دائمة وانما الخلل من المستعيد وتحت تنبيهات عظيمة جليلة وقواعد خطيرة يمكن للمتأمل
الوقوف عليها من غير تصريح وقوله تعالى ومن شر غاسق اذا وقب المستعيذ هو النفس الجزئية للانسان الجزئى
من الشرور اللازمة فى الاشياء ذوات التقدير الواقعة فى صقع القدر ثم ان اعظم تلك الامور تأثيرا
الجوهر النفس الانسانية الاشياء الداخلة معها فى اهاب البدن وهى التى يكون آلة من وجه وبالامر فى
من وجه كلها له ومن وجه كلها عليه وهى القوى النباتية اما الحيوانية فهى ظلمة غاسقة متكدرة وقد علمت
ان المادة فهى منبع الظلمة والشر والعدم والنفس الناطقة التى هى المستعيذة خلقت فى جوهرها نقية
صافية مبرأة عن كدورات المادة وعلائقها قابلة لجميع الصور والحقائق ثم تلك اللطافة والانوار
لا يزول عنها الا بهيآت ترتسم فيها من القوى الحيوانية التخيلية والوهمية وغير ذلك من الشهوة والغضب والامور
التى تحصل فى الشئ من الخارج يكون متجدده فاذن تلك الظلمة متجددة وكان جوهر النفس الناطقة لما ذكر
ذلك اورد عقيبه ذكر ما هو اعم منها والشرور الحاصلة من وقت الفالق مشاركة لشر ما خلق اشتراك الاخص
والاعم لكنه لما كان لهذا الخاص مزية فى صيرورة النفس مظلمة لا جرم حسن ذكرها ليستقر فى النفس هيئة
كونها من اعظم الرذائل فيعظم الاجتناب ويتقوى صارف المحافظة قوله تعالى ومن شر النفاثات فى العقد
اشارة الى القوى النباتية فان النباتية موكلة بتدبير البدن ونشره ونحوه والبدن عقد حصلت من عقد

بين العناصر المختلفة المتنازعة الى الانفكاك لكنها من شدة انفعال بعضها صارت بدنا حيوانيا
فالنفاثات فيها من القوى النباتية فان النفس انما بسبب لان يصير جوهر الشيء زايدا في المقدار
في جميع جهاته اعني الطول والعرض والعمق وهذه القوى بين التي تؤثر في زيادة الجسم المغتذي والنامي
في جميع الجهات المذكورة وليس يمكن ان يكون شيء من الصناعات يفيد الزيادة من جانب واحد الا وهو يوجب
النقصان من جانب آخر مثلا الحداد اذا اخذ قطعة من الحديد واراد ان يزيد في طولها فلو بد وان ينقص
عرضها او ثخنها او يحتاج الى ان ينضم اليه قطع اخرى اجنبية من خارج فاما القوى النباتية فهي التي
تنفذ القواء في باطن الجسم المغتذي ويجعلها شبيهة بها ويزيد في جوهر الاعضاء في جهاتها الثلث
فاشبه الاشياء بنافثة القوى النباتية النفث فان النفث سبب ان ينفخ الشيء ويصير بحسب المقدار
ازيد مما كان في جميع الجهات فالنفاثات في العقد هي القوى النباتية ولما كانت العلاقة بين النفس
الانسانية والقوى النباتية وبالجملة فالشر اللازم من هاتين القوتين في جوهر النفس استحكام علاقة
البدن وامتناع تغذيها بالغذاء الموافق لها اللايق بجوهرها وهو الاحاطة بملكوت السموات والارض
والانتقاش بالنقوش الباقية وهو قوله تعالى ومن شر حاسد اذا حسد عني به النزاع الحاصل بين البدن
وقواها كلها والنفس فانه كما اشار اولا الى الشرور اللازمة من التغذي ثم اشار الى التفصيل وبداء الشرور
اللازمة من القوى الحيوانية ثم من القوى النباتية ثم البدن من حيث له القوتان شيء آخر بينه وبين النفس نزاع
آخر وذلك النزاع هو الحسد المنشاء بين آدم وبين ابليس وهو الداء العضال امره بالاستعاذة
بالمبدا الاول منه ايضا فهذه السورة دالة على كيفية دخول الشر في القضاء الالهي وانه مقصود
بالعرض لا بالذات وان المنبع للشرور بحسب النفس الانسانية هو القوى الحيوانية والنباتية وعلايق البدن

واذا كان

واذا كان البدن وبالا لها كلا عليها فما احسن حالها عند الاعراض عن ذلك وما اعظم لذاتها
بالمفارقة عنه ان كانت يفارقه بالذات والعلاقة وبجميع الحالات رزقنا الله تعالى التجرد التام
والتأله الكامل بحق النبي واله الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم

قل اعوذ برب الناس ملك الناس اله الناس قد ذكرنا ان الربوبية عبارة عن التربية اشارة
الى تسوية المزاج فان الانسان لا يوجد ما لم يستعد البدن له وذلك ان الاستعداد انما يحصل بتربية
لطيفة وتمزج لطيف يقصر العقول عنه وهو المراد بقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فاول الدرجات
هي التربية بتسوية المزاج فاول نعم الله تعالى على الانسان المعين ان رباه بواسطة ان سوى مزاجه ثم بعد
التربية بالقهر والغلبة وذلك بان افاض عليها نفسا ناطقة وجعل اعضاء البدن بما فيها من القوى الحسية
والخيالية والوهمية والفكر والذكر والسمع والبصر والشم والذوق واللمس والشهوة والغضب والجماع
والقوى المحركة للعضلات والقوى النباتية بين الغاذية وشبهها من الماسكة والجاذبة والهاضمة والدافعة والنامية
والمولدة وبالجملة فالقوة النباتية والحيوانية مع اختلاف احوالها وتباين متعلقاتها وشعب ماخذها
صارت مقهورة تحت تدبير النفس الناطقة الروحانية الشريفة الكاملة فلما سوى المزاج اولا جعله
مقهورا للنفس ثانيا وهو بحسب ذلك ملك مطلق اذ يملك تفويض تدبير البدن الى النفس فان المالك
يملك ثم بعد ذلك يصير النفس مشتاقة بجوهرها الى الاتصال بتلك المبادي المفارقة والعكوف على
بساط قربها وملازمة حضرتها والابتهاج بمشاهدتها والاستيناس بالقرب منها وذلك الشوق
الثابت في جبلتها الحاصل في غريزتها جعلها في الطلب والبحث على ان يكون دائم التضرع الى تلك المبادي
في ان يفيض عليها شيئا من تلك الجلايا المقدسة اما بواسطة حركات عقلية او انتقالية ان كانت نفسه
عقلا بالملكة او عند الاستعانة بالقوى الباطنة وتمزج صورها ومعانيها وتحريكها انواعا من الحركات
بحسبها يستعد لقبول الفيض وكل ذلك عبادات صارت منها في تلك المبادي فيصير النفس في هذه الدرجة
متعبدة وتلك المبادي معبودة والاله هو المعبود فان لتلك المبادي اسامي بحسب كل وقت فالاسم الاول

مربع

۱ برجها دیدم که از مشرق برآورد نذرق
بتم چون حمل چون ثور وجوزا و سرطان واسد

۲ جمله در تسبیح و در تقدیس حی لایموت

۴ سنبله میزان وعقرب قوس وجدی دلو

بحسب تكون المزاج الرب والثانى بحسب فيض النفس هو الملك والثالث بحسب شوق النفس
هو الاله وههنا انتهى درجات اصناف التعلقات بين المبادى والنفوس وهذا المبدأ هو المبدأ الواهب
للصور المدبرة لما تحت مقعر كرة القمر ولما تبين كيفية الاستعاذة بالمبدأ الاول فى السورة الاولى
وهو المبدأ للانفلاق اى المبدأ للوجود وبين كيفية دخول الشر فى تقرير هناك فهذه السورة
بين كيفية الاستعاذة بالمبدأ القريب الواهب للصور وبين تلك الدرجات قوله تعالى من شر
الوسواس الخناس تفسير الوسواس القوة التى توقع الوسوسة على القوة المتخيلة بحسب صيرورتها
مستعملة للنفس الحيوانية ثم ان حركتها تكون بالعكس فان النفس وجهتها الى المبادى المفارقة فالقوة المتخيلة
اذا اخذتها الى الاشتغال بالمادة وعلوبقها فتلك القوة تخنس ان يتحرك بالعكس ويجذب النفس الانسانية
الى العكس فلهذا اما ان يكون خناسا قوله تعالى الذى يوسوس فى صدور الناس معناه ان الخناس وهو القوة
المتخيلة انما يوسوس فى الصدر والذى هو المطية الاولى للنفس بما قد ثبت ان المتعلق الاول للنفس الانسانية
هو القلب وبواسطته يثبت القوى فى سائر الاعضاء فتأثير الوسوسة اول فى الصدور قال الله تعالى
من الجنة والناس الجن هو الاستتار والانس هو الاستيناس فالامور المستبرزة هى الحواس الظاهرة
وهذا هو الذى يبلغ العقل اليه فى هاتين السورتين والله اعلم باسراره جعلنا الله من اهل ذلك
انه الجواد الوهاب تمت الرسالة سنه ۱۱۷۳ حرره السيد مصطفى جرمكى عفى الله عنه
ولوالديه وغفر ذنوبه وذنوبهما
وبجميع المؤمنين
والمؤمنات

ايها الطالب الحريص على الترقي الى المطالب والتحقيقات بالوصول الى ما في المقامات من الكمالات والتدقيقات اسئلك عن مربع اوله منطق
رأيس جامع بين الحلال والحرام وجميع مشترك بين الحامد والمحمود على الدوام ثانيه مشترك بين الاسنان والفرس وليس بحيوان ثالثه منوط
للقريب والبعيد عند بعض بالبرهان رابعه نصف مجذور ثالثه واذا اجتمعا كان مساويا لثانيه فيكون مخرجا لثالثه على ما يتبين في الهيئة بمعانيه
اوله كسر منطق مكرر لثالثه واسم مكرر لرابعه ثالثه منطق مخرج لرابعه ورابعه مكرر لثانيه ثانيه بجنس ورابعه مع ثالثه واوله كسر مضاف
لرابعه وسطاه كل منهما زوج ينقسم بمتساويين بلا تأويل واذا اجتمعا كان فردا على ما ورد في التنزيل رابعه فرد لا ثاني له في القرآن وزوج لا
ثالث له في الجنان اوله في الجنين وليس الكل بل هو في الختام بلا امتنان نصفه مع رابعه مكبر منشئه مرغوب عند العامة لكنه ينسب الى الشرع
عند الاشاعرة والى العقل عند المعتزلة اوله مع ثالثه نقيض الميت وليس يحي بالتعيين ويكون في الحيوة ابدا الى يوم الدين ثانيه نصفه مع ثانيه
الى يوم الشهود ونصفه الاخر لا ينفك عن الادراك والشعور مجموعه اذا نسب الى الخاتم كان بين عترته واذا نسب الى المنشئ كان ثالث اثنين
في غيرته مجموعه فتلك سورة التراجم بالبينات وهو في الحسنات العاليات للالصات ارجوان لا يخفى هذا على من له يد في علم الميزان
فنبئك بالبيان ه

الوجود العام المشترك بين الموجودات واجبا كان او ممكنا اشتراكا معنويا بمعنى انه اطلاقه على الموجودات
بمعنى واحد هو الكون في الخارج على ما ذهب اليه الحكماء واكثر المعتزلة وجمع من الاشاعرة البديهي حتى ذهب
جمهور.

هل الوجود المحمول عين الوجود الرابطي

الوجود قد يقع محمولا نحو الانسان موجود وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول نحو زيد يوجد له الكتابة ولا شك ان هذا وصف الكتابة لا وصف زيد فهو في قوة زيد كاتب وزيد كاتب غير زيد موجود فكذا ما يفيده والقول بان الوصف للوصف للشيء وصف لذلك الشيء فيتحد الوجود ان يرده قولنا زيد قبيح وزيد حسن له الكتابة اذ لا يلزم من حسن كتابة زيد حسن زيد وايضا لو كان الوجود ان متحدين لما كان بين الهل البسيطة الممثلة بهل الحركة موجودة وبين هل المركبة الممثلة بهل الحركة دائمة فرق وليس كذلك اذ المطلوب في الثاني وجود الدوام للحركة فيوجد فيه الوجود الرابطي دون المحلي دائما ويؤيد الغيرية قولنا زيد معدوم وزيد يعدم له الكتابة اذ يصح زيد موجود وزيد يعدم له الكتابة فلا يكون العدم المحلي عين العدم الرابطي وهو ظاهر وايضا الوجود المحلي مطلق والوجود الرابطي مقيد والمقيد غير المطلق كما في وجود الوجود نعم الوجود الرابطي يستلزم الوجود المحلي وهو ظاهر فيما يكون الوجود رابطة لا بين الموضوع والمحمول كما في وجود زيد في الزمان او في المكان وفي الاعيان او في الاذهان اذ ما لم يكن موجود لا يتصف بالوجود في الزمان وغيره والاستلزام لا يقتضي العينية

أي موجود حقيقته انيته

لعل الموجود الذي حقيقته انيته هو الباري تعالى لكن لا على جميع المذاهب بل على مذهب جمع من المتفلسفة والمتصوفة الباطلة حيث زعموا ان الواجب تعالى شأنه هو الوجود المطلق المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وهو مع كونه واحدا شخصيا وجزئيا حقيقيا لا شك فيه امكانه تعدد ولا انقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء هو حقيقتها وعينها كما في شرح الهداية للميبدي در مذهب كشف ارباب خرد سار بيست احد در همه افراد عدد زياكه عدد گرچه برون نيست ز حد هم صورت وهم ماده اش هست احد وانما امتازت وتعددت بتقييدات وتعينات اعتبارية فالوجود واحد عينا انه افات اعدت للايا تعدد وافرط هذا الزعم يكون التكثر في الموجودات بحسب الاضافات لا بحسب تكثر وجود انها فاذا اضيف الى الانسان والفرس حصل موجود والى الفرس فموجود آخر فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان والفرس موجود انه ذو وجود بمعنى انه له نسبة مخصوصة الى حضرت الوجود القائم بذاته الممتنع عن كونه عارضا لغيره من الممكنات وتلك النسبة على وجوه مختلفة ولها شتى فالموجود على هذا كلي والوجود جزئي ولما كان الوجود المطلق الذي هو حقيقة الواجب على هذا الزعم منبسطا على الهياكل وعين حقيقة الاشياء ولا شك ان تلك الاشياء وهو ما سوى الله تعالى انية الواجب تعالى حيث يستدل بها على وجوده تعالى الا انيا كان حقيقة الواجب تعالى على هذا الزعم الباطل انيته تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا

جواب ٢١

اذا فرض النظير لو فرض واجبا بالذات مستجمعا لشرائط الالهية فهل بينهما علاقة من العلاقات المعتبرة مثل هذا مما لا ينبغي ان يجترئ عليه المؤمن فكيف الفاضل المنقح وبعد الجراءة نقول هذا الفرض محال ومحال يجوز ان يستلزم محالا آخر نعم لو فرض موجودان واجبا الوجود بالذات لكانا مشتركين في وجوب الوجود كما في الهداية فيصح تشبيه احدهما بالآخر كما في الاسد والرجل الشجاع فانه لاشتراكهما في الشجاعة يشبه احدهما بالآخر ولكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان ولا شك انه هذا الاشتراك ايضا يصح التشبيه فيكون بينهما علاقة على هذا الفرض وهي المشابهة ويمكن تقرير المشابهة على هذا الفرض من حيث الازلية والابدية والاستغناء الى غير ذلك وليس كلها جنس على التحقيق ونفي اللازم هنا على الفرض فلا منافاة ولا يمكن غير المشابهة من السببية والشرطية والحالية والجزئية والزوجية كما لا يخفى

اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا مريعا غدقا مجللا سحا عاما طبقا دائما اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين

اللهم إن بالعباد والبلاد من اللأواء والجهد والضنك ما لا نشكو إلا إليك اللهم أنبت لنا الزرع وأدر لنا الضرع واسقنا من بركات السماء وأنبت لنا من بركات الأرض اللهم إنا نستغفرك إنك كنت غفارا فأرسل السماء علينا مدرارا اللهم أنت أمرتنا بدعائك ووعدتنا إجابتك فقد دعوناك كما أمرتنا فأجبنا كما وعدتنا اللهم فامنن علينا بمغفرة ما قارفناه وإجابتك في سقيانا وسعة رزقنا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وإن لا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين أستغفر الله لي ولكم والحمد لله رب العالمين

للإمام الكبير قتادة وهو خمس قرب كبار. القلة لغة الجرة العظيمة سميت بذلك لأن الرجل العظيم يقلها بيديه أي
يرفعها. والقربة جلد للماء من العراق كل قربة يأخذ مائة رطل على أصح الوجوه وإنما قيدنا بالعراق لأن قرب الحجاز صغار لا تسع
مائة رطل من الماء. وبالأرطال خمسمائة رطل بالبغدادي تقريبا والرطل بفتح الراء وقد تكسر مائة وثلاثون درهما عند الجمهور
رضي الله تعالى عنهم ورحمة الله عليهم ومائة وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع درهم عند النووي رضي الله تعالى
عنه ورزقنا شفاعته وهو المختار عند المتأخرين وضم الخضم على ما في كردي رحمه الله تعالى وبغداد وبغداذ وبغدان ومغداد
ومغدان ومغداذ وبغدانه مدينة السلام صينت عن الفنا إنما قيد رحمه الله الرطل بالبغدادي لأن الرطل عند بعض اثني
عشر أوقية والأوقية أربعون درهما وعند العثماني رحمه الله اثنا عشر أوقية فالوقية مائتا درهم والدرهم درهم الإسلام
المعتبر به نصب الزكاة والديات وغيرهما كل عشرة منه سبعة مثاقيل كل درهم ستة دوانيق كل دانق ثمانية حبات وخمسا حبة
فيكون الدرهم خمسين حبة وخمسي حبة وهو وزنه مكة شرفها الله سبحانه تبارك وتعالى والمراد من الحبة حبة الشعير
المتوسط التي لم تقشر وقطع من طرفيها ما دق وطال والمراد بالمثقال المثقال في الديانة والدينار اثنان وسبعون حبة منها
قوله تقريبا أي لا يضر نقص رطل أو رطلين على ما صحح في الروضة وهو المعتمد كما في التحفة وصحح في التحقيق ما جزم به الرافعي
أنه لا يضر نقص قدر لا يظهر بنقصه تفاوت في التغير بقدر معين من الأشياء المغيرة ويضر نقصان أكثر من رطلين على ما في الروضة
وبالمصري أربعمائة وستة وأربعون رطلا وثلاثة أسباع رطل وبالمساحة في المربع ذراع وربع طولا وعرضا وعمقا
بذراع اليد المعتدلة طولا وعرضا وعمقا وهو شبران تقريبا إذ كل ربع ذراع يسع أربعة أرطال بغدادية ومجموع
ذلك مائة وخمسة وعشرون ربعا حاصلة من ضرب الطول وهو خمسة أرباع في مثله وهو العرض ثم الحاصل
وهو خمسة وعشرون ربعا في خمسة أرباع العمق وفي المدور كالبير ذراعان طولا أي عمقا وذراع عرضا هو الا
للمدور بأنه ذراع من سائر الجوانب بذراع الآدمي وذراعان عمقا بذراع النجار وهو ذراع وربع وقيل ذراع و
نصف والمراد بذراع النجار ذراع العمل المعروف ووجهه أنه يبسط أي يقسم كل من العرض والمحيط وهو ثلاثة
أمثاله وسبع أي سبع من العرض والطول أرباعا فيبلغ ستة وعشرين ربعا وأربعة أسباع ربع لوجود مخرجهما
أي مخرج الأرباع في مقدار المثلثي في المربع ثم يضرب نصف العرض وهو اثنان في نصف المحيط وهو ستة
وسباعه من ربع تبلغ اثنا عشر وأربعة أسباع من ربع وهو بسط السطح فيضرب في بسط الطول وهو
عشرة تبلغ مائة وخمسة وعشرين ربعا فيبلغ مقدار سطح المثلثي في المربع وهو مائة وخمسة وعشرون
ربعا مع زيادة خمسة أسباع ربع وبها حصل التقريب وإنما قلنا في عرضه ذراع الآدمي وفي طوله ذراع النجار لأنه
لو كان الذراع في الطول أي في طول المدور والمربع واحدا وطول المدور ذراعين لكان الحاصل مائة ربع وأربعة
أسباع ربع وهو أنقص من مقدار سطح المثلثي تقريبا هذا هو الإجمال وأما التفصيل فالإجمال عليه ولنا
كذا رأيت من الكتاب مبلغ الكل لم يوجد مطلوبه بكونها ومن حواشي الأنوار رحمه قائله ومن أبي محمد رضي الله تعالى عنه
أصلح بالحق إن وجدت خللا لأني كنت عند الملاحظة والكتابة مشغولا بآلام الدنيا والدار الأولى فلا تلمني والأفلام
عليك [illegible] الحمد لله [illegible] في تاريخ [illegible]

هذا خطبة عقد النكاح

الحمد لله المحمود بنعمته المعبود بقدرته المطاع بسلطانه المرهوب من عذابه المرغوب اليه فيما عنده النافذ امره في سمائه وارضه الذي خلق الخلق بقدرته وميزهم بحكمته واعزهم بدينه واكرمهم بنبيه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اما بعد فان الله سبحانه تبارك وتعالى جعل المصاهرة نسبا لاحقا وامرا مفترضا وشج بها الارحام واكرم بها الانام فقال تبارك وتعالى وهو اصدق القائلين وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وكان ربك قديرا فامر الله سبحانه وتعالى يجري الى قضائه وقضاؤه يجري الى قدره ولكل قدر اجل ولكل اجل كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قال عليه السلام تناكحوا تناسلوا تكثروا فاني اباهي بكم الامم يوم القيمة ثم يعقد النكاح فيقول ولي البنت او والدها زوجتك ابنتي فلانة او بنتي على صداق قدره كذا [illegible] به مني شائت واختارت فيقول الزوج قبلت تزويجها ورضيت بالتزويج لنفسي على الصداق المذكور ورضيت به وانه لم يكن العاقد [illegible] وكيلا والمزوجة ايضا وكيل فيقول وكيل الزوجة زوجت موكلتي فلانة بنت فلان من موكلك فلان بن فلان [illegible] فيقول وكيل الزوج قبلت نكاح فلانة بنت فلان لموكلي فلان بن فلان على الصداق المذكور [illegible] موكلتي فلانة بنت فلان على الصداق المذكور [illegible] فيقول لوكيل الزوج زوجت بنتي فلانة من موكلك فلان بن فلان الراغب في نكاحها فيقول وكيل الزوج قبلت نكاحها لموكلي المذكور على الصداق المذكور

الزوج زيد بن عمرو بن خالد الزوجة هند البكر بنت بشر بن [illegible] المهر ستمائة قرش صاغ المقبوض منه بيد والدها المرقوم اربعمائة قرش صاغ والباقي وهو مائتا قرش تنتان صاغ في ذمة زوجها المذكور [illegible] والدها المرقوم بعد وجود الكفاءة والايجاب بالمهر المذكور وبقية الشروط والاركان وانتفاء الموانع وقبل لنكاحها المذكور على الصداق المزبور والده بعد توكيله له في ذلك على ما ذكر [illegible] حباب السيد فلان بن فلان [illegible] والحاج فلان بن فلان الفلاني تزويجا وقبولا شرعيين باتين لازمين بالطريق الشرعي من غير حيف ولا افساد تحريرا بعد غروب شمس ليلة [illegible] ساعة فلكية [illegible] من ذي الحجة سنة ست وعشرين ومائتين والف

الزوج [illegible] بن علي اغا ابن جلبي [illegible] الزوجة [illegible] بنت اسحاق اغا [illegible] الثيب البالغة الخالية من موانع الشرعية المتوفى عنها زوجها سابقا [illegible] المهر مائة قرش صاغ وستون قرشا صاغا المقبوض منه مائة قرش صاغ وعشرة قروش صاغ والباقي وهو خمسون قرشا صاغا [illegible] زوجها منه جناب علي اغا بن السيد عمر اغا الشهير [illegible] الاجنبي منها اذنت له بذلك على ما ذكر [illegible] المذكور [illegible] الوكيل المرقوم وابن السيد سعيد وقبل الزوج هذا النكاح لنفسه بنفسه على ما ذكر تزويجا وقبولا شرعيين بايجاب وقبول [illegible] على مذهب ابي حنيفة النعمان [illegible] في ذلك تحريرا بعيد ظهر الثلاثاء لستة عشر خلت من رمضان سنة ست وعشرين ومائتين والف

الزوج حسن بن مصطفى النحاس الحلبي الزوجة [illegible] بنت حامد بن عثمان البكر القاصر وكل منهما من [illegible] المهر ثلثمائة قرش صاغ المقبوض منه مائتا قرش تنتان صاغ والباقي وهو مائة قرش واحدة صاغ [illegible] ذمة زوجها [illegible] ابوها المذكور [illegible] المزبور بالولاية والاجبار بعد توفر سائر شروط النكاح واركانه ومعتبراته ومستحباته وقبل منه نكاحها الزوج المذكور على ذلك بنفسه لنفسه لدى من [illegible] اسماؤهم في ذيله تزويجا وقبولا شرعيين تحريرا بعيد صلاة الجمعة لاربع بقين من رمضان سنة ست وعشرين ومائتين والف

الزوج السيد يونس بن موسى بن جعفر الزوجة [illegible] الحرة خديجة بنت عبد الله المهر مائة قرش واحدة صاغ وخمسون قرشا صاغا المقبوض منه بيدها مائة قرش واحدة صاغ والباقي وهو خمسون قرشا صاغا في ذمة زوجها منه جناب الفاضل الشيخ محمد الفلاني بن الشيخ فلان الفلاني بعد ان اذن له القاضي [illegible] بمباشرة ذلك بخصوصه وبعد ان اذنت له في ذلك [illegible] الحاج فلان بن فلان الفلاني وفلان بن فلان الفلاني وقبل منه هذا النكاح الزوج المرقوم على الصداق المزبور بنفسه لنفسه تزويجا وقبولا شرعيين بعد توفر سائر الشروط والاركان قبل شمس نهار السبت بساعتين فلكيتين تقريبا لاربع بقين من شوال سنة خمس وعشرين ومائتين والف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يا من اطاع لقدرته الطبائع قولها واثارها وانقادت لارادته الافلاك حركة وادوارها وطلع من مطالع حكمته طوالع الانوار ليلها ونهارها وجعل نظام العالم قضاء للحكمة وابقاء لمصالح خليقته اطوارها كيف لا ادعوك ولا ابدوك لطفك تجود ادوارها ودار اطوارها والى الطفك تنتهي سلسلة مهماتهم واستمدادا مالهم وحاجاتهم صغارها وكبارها كيف احمدك وهو من نعمائك صل وسلم على جميع انبيائك الذين هم اساطين حكمتك ومعالم الاحكام خصوصا النبي الامي الذي اكثرهم وجودا واكرمهم جودا واخرهم سعودا واولهم شهودا خاتم النبيين محمد الذي ارسلته نذير اللعالمين وبشير المحسنين وشفيعا للفقير محمد بن عبد علي الكردي منهم من اوضح الاثار الناشي في المحمودة الناس بالحق من الحواشي اللايقة الانفعالية على شرح الهداية لما كانت عاصيا في الغاية ومعضلة في النهاية باقتباس العلماء وانتشاح جارح الفقلة لما في بعض مواضعها الاغماض والاعضال علمها من الاغلاق والاجمال حتى اشتهرت بالالغاز والاشكال واشتهرت بطلعتها العيون والبال فطرت عليها انظار الفحول الكرام بالرقاب وتناقشت نتائج افكار ارباب العقول منها بكل مقام فشوش الامر على الطلبة عطفا الاكثر لما راوا فيها من الاختلاف والتناقض فيما يحوم حول الكتب ولا يهتدون اليه سبيله واخرى يحرفه عن السواء ولم يجد عليه دليله فلم يكن لها بد من محكمة ليظهر الصواب ويزول الارتياب وانا كنت في سوالف الزمان ومر ايام الاوان مما ارى تحقيقها ومطالعة فالها وقيلها متفحصا عن اجمالها وتفصيلها عن اساتذتي العظام وسكتنفا عن توجيهاتها وتاويلاتها الاساتيذ الكرام معلقا عليها بحواشي تحول الانفعال ويزيل الظلام القول تعود لبعضنا ما زبدها في اللاحق وترد بعض ما ذكر واضعا الفوايد فلا زال الحلقة عطفا على مواصدهم ومطالبهم وكافلة لمقاصدهم وما يسهم ويصلح بالقبول والرضوان وتسلوهم نشرها من الاحسان فاستعنت بالله المنعم ذي الجلال والاكرام على الجمع والاملاء مع زيادة توريث الكلام قال اعلم ان الحكمة اه الكل المنقسم الى جزئيها اقسام الاجزاء لها لما كانت منقسمة الى الصورة نقسمها علميات وتقسيمها نظرية وكان المصنف ما لبعضها ارادة انه يعين عاقبتها مما لا سبيل في ذلك الابتداء الاقسام ونقسمها الكل آورد لها تعريفا شاملا صادقا على كل من الاقسام واورد فيه من مثلا موضوع علامها وهو اعيان الموجودات ولذا ورد بلفظ الجمع فالواجب ان لا يخرج موضوع شي من اقسامها عن الموجود العيني اما بان يكون موضوع القسم هو الموجود العيني مطلقا كالالهي او قسم منه كسائر الاقسام كما يستطلع عليه وايضا الواجب انه لا يخرج شي من الاعيان من ان يكون موضوع قسم منها او مندرجا في موضوعه لما ان الحكمة باحثة عن احوال جميع الاعيان بقدر ما يمكن لنوع الانسان كما يظهر عن التعريف ويصرح به فيما قال الشيخ في الشفاء ان الغرض من الفلسفة هو الوقوف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان انتهى وليس يجب ان يبحث في الحكمة عن كل قسم من الاشياء بخصوصه بل يكفي اندراجه فيما يبحث عنه من الاحيثية بل اذا بحث عن قسم منها في قسم من الحكمة من حيثية فلا يجب ان يبحث عنه بخصوصه في قسم آخر من حيثية بنا بالحيثية الاولى كبعد الاجسام الطبيعية موضوع الطبيعي من حيث استعداد الحركة والسكون ومع ذلك يبحث عنه بهذه الحيثية في قسم آخر من اقسام الحكمة ثم سيدرج في موضوع الالهي لما عرفت انه يبحث عن الموجود العيني مطلقا وكذا الاجسام الطبيعية لا من حيثية المذكورة بعينها واما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا من حيث انا ندرك ما في العمل فيحتاج فيها ورد هم فيما اقسام الشيخ

من

٢٣٧

٢ الناظرين م

من ان هنا قسما آخر داخلا في الحكمة وهو العلم بكيفية الافعال والاعمال من حيث انها تدرك بالعقل الصالح لها فلا تخرج عن درجة الاعتبار ولعظم ما يحتاج بان الخروج عن التقسيم يخرج من القسم فعلى هذا الاتصاف والتخصيص انما يرد الاعتبار قوله فلا تخرج عن التعريف انتهى زادوه ومن التعريف وعليهم في الخلاف وكيفية الترتيب الناظر في الادلة ما يرد عليهما من الانتقادات التي منها المنازعات الجدلية والمكابرات العنادية فيجرد ان يقنع به ويظهره بطلانها وبطل الناظر في التعريف الى ان انتقادات هذه ليست من الانظار المشهورة في علم الاداب فانها متعلقة بالدلائل دون التعريف التي علم التصديقي وهذه متعلقة بالتعريف الذي على التصوري ومع ذلك ليست خارجة عن المناظرة كما قال في الكتب المشهورة في الاداب ليست جامعة لقوانين المناظرة لخلوها عن مباحث التعاريف قوله لان المراد من العلم الى العلم الواقع في هذا التعريف وكذا في سائر تعريفات العلوم كما انها لا اطلقت لفظ العلم لما اشتهر من اطلاقه على غير هذه المعاني ايضا كما قال السيد المحقق فيما ذكره في حواشي المطول ان اطلاق العلم على الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وكذا اطلاقه على الاعتقاد الجازم المطابق الثابت مستفيض مشهور واطلاقه على ادراك الكلي والمركب في مقابلة اطلاق المعرفة على ادراك الجزئي والبسيط مذكور في الكتب واقيم في الاصطلاح انتهى وفائدة موضوع اخرها انما اطلاق العلم على التصديق المطلق متعارف مشهور وما يرى من اطلاقه على غير هذه المعاني فهو راجع الى ما ذكره قوله اما القواعد المخصوصة اه توسيع للادراك ان اراد به الادراك فلم يبين ذكره وايضا قال للمعنى الحقيقي للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم وتابع في الحصول يكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء وهو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل واحد منها اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجازا مشهورا انتهى وانت خبير ان الظاهر ان الحقيقي العرفي على غيره يسمى مقابلة الاصطلاحي يراد به العرف العام او اصطلاحيا وكان قد يمكن المعنى التخصيص الحقيقة اللغوية هنا بالادراك على الادراك الخاص وهو التصديقات بالمسائل مع ان المعاني الثلاثة متساوية الاقسام في عدم الاحتياج الى القرينة اذ لم يكن المعاني الاخر ان مجازا واما ان الادراك فقد يكون من افراد المطلق للادراك الذي هو علم بالجملة والطلاق الكلي على فرده من حيث انه فرده حقيقة واما المعاني الاخر فقد انها ليست كذلك ولكنها معه على فرد مالكه للنقل والتجوز فرد دائما بين النقل والمجاز وكذلك لم يحمل اطلاقه عليها بطريق الحقيقة اللغوية ترجيحا للمجاز على الاشتراك فيكون الكلام منزلا عليه لان الاصل عدم تعدد وضع لفظ واحد لغة واحدة عن معنى واحد وترجيح المجاز على النقل والاشتراك على التجوز لما ان انتقال هذين المعنيين من لفظ العلم لا يحتاج الى قرينة صارفة وان احتاج الى معينة مع ان الاصل عدم التجوز بل الظاهر ان المتبادر من اطلاق لفظ العلم على العلوم المدونة والصناعات هو احدهما لانه يقال دونت المسئلة ولا يقال دونت الادراك ومشهور ان العلم لا يسمى صناعة ما لم يصر ملكة ثم تردد فيه في انفهام المعنيين من غير قرينة بل لم يظهر قرينة تصرف عن الادراك ثم لم يفهم احدهما بان يقال فلان يعلم المنطق مثلا فيتبادر منه ان يعلم يعرف المراد هو الاصول ويقال انه حصل المسائل وحصلت تحريره وتعوده بحيث التحرير متى شاء لكنه غافل عنها غير مشاهد لها الان انه عالم بالكلام اي متصف بالعلم الذي هو الكلام فيفهم منه حاله وهو انه ليس له ادراك القواعد الان يعلم انه ليس المراد انه عالم بالقواعد وظهر انه ليس المراد انه عالم بالادراك بل المراد انه متصف بالملكة التي هي علم الكلام والحق ان العلم المحلى بلام الاسم من اسماء العلوم والصناعات كعلم النحو لا يحتاج لفظ العلم اذا اطلق بيانا دون قرينة الحرف العام الملكة والاصول وقرينة التفتازاني على ذلك في شرح النتاج والقرينة المذكورة انما هي للتعيين لا لانفهام الذي هو قرينة القرينة الصارفة بل يتبعهما في العرف من غير قرينة صارفة وهو امارة الحقيقة فيهما الى حقيقة عرفية لا لغوية ثم ارتفعت ما ترد عرفت ان قوله استعمال المشترك ليس على ما ينبغي الان يحمل الاشتراك على المعنى اللغوي له وهو كون اللفظ متعدد المعنى لا الاصطلاحي ثم لو كان اللفظ منقولا الى الكل واحد من المعاني الثلاثة من رابع نحو القول بالاشتراك ايضا يحتمل سيما حيث يقوله قوله بلا قرينة قد عرفت ما له وعليه فان قلت ما ذكره القرينة انما هو في المعنى على غير المعنى المراد وذلك قرينة قلت ظهور الفساد قد يكون قرينة

يعني لا يأبى شيء من العبارتين عن ورود الانظار فلا يرد ما يتوهم من ان الانظار كلها
قوله وعلى كل تقدير فبالى يوم كل تقدير يحمل عليها عما صرح به
ليست منوطة بتعاريف العلم بل اكثرها متعلقة بمتعلقاتها كما هو الظاهر فلو وجه لجعلها مبنيا على معاني العلم او واقع بعد الحمل المذكور
يأبى عنه ما قيل في اخر الاجوبة من قوله واعلم ان الاجوبة الثلثة الاول مبنية الا ان نتكلف هناك مثل هذا الحمل الذي لا يرضى
به صبي او غبي فضلا عن زكي وايضا يأبى عنه قوله يلزم منه محذور آخر على ما وقع في بعض النسخ كما يقتضي لزوم من فالحق ان ما
سماه وهما ليس وهما بل ايراد حق ليس له مدفع كما ستطلع عليه هناك ان شاء الله تعالى قوله الاول خروج معرفة التصورات عن
ان الحكماء منهم من يقول لترتب كمال النفس الانسانية الذي لا يعرضه التغير والتبدل ويبقى ببقاء النفس الذي هو الفائدة المطلوبة
من علم الحكمة على التصديقات الكاملة فقط واما التصورات فانما تطلب في العلوم الحكمية لكونها وسائل الى تلك التصديقات وهم الاكثرون
والشيخ كما يلوح مما صرح به في الشفا حيث ذكر ان التصديقات الكاملة هي التي وصلت الى مرتبة اليقين وهذا يمكن تحصيلها بالانظار
الصحيحة في المبادي القطعية فصارت مطلوبة في العلوم الحقيقية والكامل من التصورات ما وصل الى الكنه والحقيقة الا انه لا يمكن الوصول الى
التصديقات او الملكة التي ادركها تصديقات او الملكة الحاصلة من تلك التصديقات ومنهم من يقول لترتب الفائدة المذكورة
على التصورات الكاملة الواصلة الى الكنه ايضا ومراده فلكونها ونسبة الشيخ على ما يستفاد من الحاشية المنقولة عنه انه فيما
يأتي على قوله فمن فسرها بخروج النفس الناطقة لتعريف الشيخ للحكمة بانها كمال النفس الانسانية بالتصورات الكاملة والتصديقات
المطابقة فهو الذي يجعلونها عبارة عن الادراك المطلق تصورا كان او تصديقا او عن المدرك كذلك او عن الملكة الحاصلة من الادراك
كذلك فعلى هذا القول ان يقول الاول خروج واحد الثلثة معرفة التصورات ونفسها وملكتها الا ان المحذور في خروج معرفتها على تقدير
جعل العلوم عبارة عن الملكة او القواعد والالفاظ من ترد انظار بخروج اثنين مما صدق عليه المعاني الثلثة على ارادة اي واحد
منها مع انهم لم يتعرض له الا ان يقال ان الشيخ فاكتفى في الذكر بما يرد على ما يراد وهو الاصلح على المعاني الثلثة وهذا من لحوق الحاشية الخزينة
اجيب بان الاكثرين لا يعدون التصورات من الحكمة وهذا التعريف انما هو على رأيهم والحصر انما هو الاشارة الى الحاشية بقوله وهذا لا يجعل
العلوم التصورية المحققة اه انتهى اقول لعل هذا الفاضل لم يطلع على هذه الحاشية او يريد التشنيع على الشارح رحمه الله لانه لو لا بتتبع الشيخ
الرئيس لانه طريقته ادق طرق فلاسفة الاسلام عند الجماعة ونظره اغوص من انظارهم لدى الخواص والعام على ما سبق منا في الحاشية
ومراتبها السنية في الملل والنحل لكن الحق احق بالاتباع فيما قيل انظر الى ما قال لا الى من قال قوله كما يشعر به عبارة الرئيس
قيل الظاهر ان تلك العبارة هي ما نقلها الشارح عن الشيخ فيما يأتي اوليك العبارة في ذلك لا مشعرة به فالمناسب ان يقال بدله ما قال الشيخ
في اول كتاب الشفا ان الغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه قوله الثاني
خروج باب الامور العامة على ظاهر بعض مسائل الكتاب من كون المراد بها مبادي الاشتقاق وسيأتي بعض بيان له ان

ان شاء الله تعالى قوله وهي ليست اعيانا سواء كانت عدمية لدخول السلب كما ذهب اليه المتكلمون او وجودية بمعنى عدم
كون السلب جزءا من مفهومه كما ذهب اليه الفلاسفة على ما ثبت في حكمة العين وشرحه للمرتضى الشريف نكتة قال
هناك الظاهر ان المراد ههنا من الوجود هو الوجود لانه القوم اختلفوا في ان الوجود هل هو من الاعتبارات العقلية او الموجودات
الخارجية العينية انتهى وايضا نقل غير واحد في تعليقات المطالع وهو الشرح عن الشيخ في الهيات الشفا
ان المفهوم بل الصريح من كلامه ههنا كان العدد له وجود في غير النفس وسيصرح الحكماء في الحاشية المتعلقة
على قول الشارح كالكرة بان الحساب انما يبحث عن العدد في الخارج وانت خبير ان الظاهر مما نقلناه هو كون العدد موجودا عينيا
ولو تنزلنا عن ذلك فلا اقل يمكن ان يأخذ منه انه موجود في نفس الامر الذي هو اعم من الخارج فنقول لا يبعد كل البعد
ان يقال هو المراد بالوجود المأخوذ في تعريف الحكمة كما سيحققه الشارح ومما يدل على ان العدد موجود في نفس الامر
ان الجزء الصوري معتبر في العدد كما ثبت في حكمة العين وشرحه الجيب الحسيني بوجوه كثيرة مرتبة كما يجيء ذلك
هناك من ان الاكثر عدم اعتباره فيه ومن المشهور انا اعتبار الجزء الصوري في اي محل كان انما هو لان المركب
الحقيقي لا بد لبعض اجزائه من حاجة الى الباقي فالجزء الصوري المعتبر الى الاجزاء المادية التي هي الوحدات تدل
على كون العدد مركبا حقيقيا وكل مركب حقيقي موجود في نفس الامر ثم مما يدل على هذا التحقيق هو ان الراجح تركب العدد من
الوحدات كما هو طريقة المعلم اه وقد يقال المحقق الدواني في الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد بوجه
الحبيب الشيرازي هناك وفي حواشي حكمة العين بعناية التحصيل ان هذه الطريقة انما تظهر صحتها اذا قيل باشتمال
العدد على الجزء الصوري واما مع نفي الجزء الصوري فلا اذ العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر فزوال
الوحدات هو بعينه في العدد هو بعينه دخول الاعداد في الاعداد انتهى وايضا مما يدل على وجوده في نفس الامر
هو تخيلهم المشهور بنفس اللام بزعمه الاربع ثم مما تستغربه الاذهان وتحير من استماعه الآذان ما لا يتيسر في
الملل والنحل ان الحكيم الفاضل ذو الراي المتين والعقل الرصين فيثاغورس الذي كان في زمن سليمان عليه
السلام واخذ الحكمة من معدن النبوة رأى ان العدد والمعدود قد خالف جميع الحكماء قبله وخالفه
فيها من بعده وهو انه جرد العدد عن المعدود وجرد الصورة عن المادة وتصوره موجودا محققا كوجود
الصورة وكحقيقتها وقال ان اول موجود هو العدد وهو اول مبدع ابدعه البارئ تعالى قوله من ابواب الهيئة اي
هيئة القدماء المسماة بالهيئة البسيطة واما هيئة المتاخرين المسماة بالهيئة المجسمة فلا ننقض بها كما لا يخفى
عليه قوله عن الوجود الذهني سيقول في الحواشي ان البحث عن الوجود يتم وذكرها هنا لانه جعل كلامه عن ههنا واقعه

على الموضوع فيرد ما يقال انه ان اريد به المعنى المصدري فيتكلم صح الثاني لان الوجود زائد من الماهية وان اريد معنى الموجود الذهني فيتكرر
مع السابق لان المعدوم له وجود ووجوده في الذهن الا ان يراد بالمعدوم ما انعدم مع قطع النظر عن انه متصف بالوجود الذهني او
يقال بالنسبة الى المعدوم تخصيص بعد التعميم انتهى فيحتاج الى الاجوبة ضعيفة وتكلفات سخيفة واما اذا جعلت داخلة على المحمول كما
هو الظاهر مما قالوا ان البحث بمعنى الحمل اما بمعنى ثبوت الصفة للشيء وهو الاستعمال الغالب فيكون مدخول كلمة عن هو المحمول وعلى هذا قالوا
موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او بمعنى ثبوت الشيء على الصفة فيكون مدخول كلمة عن هو الموضوع او بمعنى ثبوت الشيء في نفسه
فيكون مدخول كلمة عن هو نفس النسبة فالمعنى ههنا ان الحكمة يبحث ويثبت فيها الوجود الذهني للاشياء مطلقا موجودا او معدوما ممكنا
او ممتنعا فيكون موضوع الحكمة معقولا على الاول غنيا ولقد صرح بهذا المعنى المحقق الشيرازي في تعليقاته على حاشية المطالع
من المعلوم ما يستقل به الجواب عن الشبهة فلا يرد ما قيل حتى يحتاج الى الاجوبة الضعيفة والتكليفات السخيفة قوله عن الكلام
اي بعنوان العدم فلا يرد انه تكرار مع ما سبق مما يرد بالنظر الى قيد انه عيان كذا قيل قوله فيلزم اه اي يلزم على كل من التقادير الثلثة
للعلم ان لا يكون شخص حكيما اصلا لا بمعنى من قام به الحكمة كما هو معنى الحكيم اذا كان المراد من العلم الادراك والملكة ولا بمعنى العالم بالحكمة
كما هو معناه اذا كان العلم بمعنى القواعد قوله وان لا يكون المدونة حكمة هذا على تقدير القواعد كما قيل وهو كذا لانها هي المدونات حقيقة
تدبر فيه قوله في الجملة اي مطلقا اعم من الكل والبعض قوله ببعضها ولو بالفعل جميع الاحوال وهذا ايضا على التقادير الثلثة للعلم
اذا حملت الملكة على ملكة الة تحصيل الاعلى التهيؤ التام قوله وان اريد جميع الاحوال المدونة اي البعض المعين المعلوم بصفة
التردد بين فاصل الشيء بحسب القسمة العقلية ان المراد بالاحوال اما الجميع او البعض الغير المعين او الاعم من الكل والبعض الغير
المعين وكل مستلزم بباطل فلذا الكناري در مصلح الدين اللاري حيث عبر عن البعض المعين بجميع الاحوال المدونة فلا يرد
انه لا دلالة عليه لان تداول المدونات في ايدي الناس واشتهارها بينهم يغني عن الدلالة عليه بجزء من التعريف كلا يتعين بعض الابواب
والمباحث منه كما يعرف بعض الاذكياء في حواشي المطالع حتى يرد عليه ذلك كما قررناه وحيث اكتفى بذكر الاعم عن البعض الغير المعين
لاشتراكه الاعم في المحذور مع انه يرد عليه انه تعريف بالمجهول ثم اعلم انه لمحصول النظر البعض هو استلزام صحة التعريف بمالها
بما اراده من الاحوال ولا تنزيه عن العلم فهو كالنقض الاجمالي عن الدليل فما قيل انه هذا الايراد بعدم الجامعية والمانعية كل
السنة الاول فانها انقلاب بعدم الجامعية فقط ليس بشيء كما ترى قوله يلزم انه اذا جاء اه اي يلزم انه اذا جاء حكيم اخر بعد موت
الاول ودون اثناء فيه ديه حكمية ودون اواله اخر لا يكون الحكيم ان بعد حكيم زمان نفس السابق والموافق كالا
يكون حكيما في الزمان اللاحق بقوله فان قلت منع للزوم الفساد على التقدير الاول فقط وقوله قلت منع انه خلاف مع
مع ترق باثبات المقدمة الممنوعة باقي التقادير فتدبر لا يخفى ان الاولى تقديم هذا القول فانه في الحاضر منعا بعد التسليم

يعني

انتهى

عبد الحكيم

انتهى اقول لا يخفى ما في عدم خطائه من الخفاء لان من الاحتمال بنسبه قوله فان قلت باول التقادير ونحوه انه لا يخفى قوله مع انه منع
ما علم بقول قلت ولا في قلت تسليم ما منعه بقوله مع انه قوله فيجاب انه حكم فيه فانه ليس حكما فيه فتدبر يطلق عليه الحكم فيه بطريق
الاطلاق كصدق قولنا كلما كان الانسان عالما كان زيد قائما اذا كان زيد قائما في وقت ما قوله اما مطلق واما مقيد لا يخفى ان فائدة التقييد
انما هو امتياز العلوم بعضها عن بعض كما قاله في شرح المواقف انه لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز
العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل وذكر الامتياز بالموضوع على ما اعتبروه لا بغيره وان امكن بغيره ايضا فلابد ان يرجع الاطلاق
والتقييد الى الموضوع كما قال بعض المحققين في بعض كتبه موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا كالعدد لعلم الحساب واما
مقيدا بحيثية من الجهات كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي اي ولا يجعل في وهمك ان تقييد مسائل الكلام بانها ماخوذة
من الشرع بمعنى الاجماع المذكور لان ذلك وان كان فيه اخذه المحمول من الشرع لكن يكون اما مجملا وكذا الاخذ قيد الموضوع كما ستقف
عليه ان شاء الله تعالى ثم قد اعترض على الحد والموضوع ان ذلك يقتضي كونه موضوعا من جميع الاعتبارات العارضة له وحق البيان انه لبيان
موضوع علم من العلوم المدونة ينكل المناسبة والتمثيل بالعدد لعلم الحساب يستدعي انه يبحث فيه عن جميع اللواحق ولا شك
انه لا يبحث فيه عن كل ما يلحقه مما يلحق الشيء بعينه انه لا يبحث فيه عن وجوده العقلي وغيره انتهى قوله كون الوجود العقلي عرضا ذاتيا
نظر كما لا يخفى واما غيره فلا يبين البيان قوله كالكلام المقيد مسائله بانها ماخوذة من الشرع على قول هذا وان كان يوافقه ما قالوا في
مسائل الكلام بانها اما دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد وتلك العقائد يجب ان يؤخذ من
الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل به وايضا يوافقه ما قالوا في الفرق بين العلم الالهي والكلام من ان موضوع الاول
هو مطلقا انما البحث في الكلام على قانون الاسلام بخلاف العلم الالهي بناء على ما فسر وكونه على ذلك القانون يكون مسائله ماخوذة من الكتاب
والسنة وما يستند اليهما لكن يأبى عنه ما صرح به من ان الكلام رأس العلوم الدينية على الاطلاق واساس عقائد الاسلام بالاتفاق
فلا يستدعي توقف ثبوت الكتاب والسنة على المسائل الاعتقادية من الكلام كما هو كذلك فانه ما لم يثبت صانع عالم متكلم
مرسل الرسل متكلم لم يثبت كتاب ولا سنة فلو كانت هذه المسائل ماخوذة منهما لزم الدور في الحقائق بل يقال ان العقائد من حيث انها
ماخوذة من الشرع عقائد اسلامية وجزء لعلم الكلام ويشعر به قوله ليعتد به ولا ينافيه ما في شرح المواقف ما حاصله انه لا
يقال ان العلم بكل العقائد خارج عن علم الكلام وثمرة له اذ لا شك في بطلانه انتهى لان مراده انها ليست ثمرة خارجة مغايرة بالذات
لعلم الكلام كغاية العلوم الالية بل متحدة بالذات معه كما قالوا في العلوم الغير الالية غايتها حصولها انفسها ومن حيث انها منطوية
في الموافقة للطريقة النبوية ومرعية فيها المطابقة للشريعة الالهية مطلقا سواء كانت موقوفة على الشرع وماخوذة منه او
الشرع موقوفا عليه وهو المراد بقانون الاسلام الفارق بين الالهي والكلام ومجاورته كما اعتبار هذه الحيثية

ما نقل عن شرح مقامات العلماء من ان الطريق الى معرفة المبدأ والمعاد بوجهين احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة
اهل الرياضة والمجاهدات والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء فهم المتكلمون والا فهم الحكماء المشاؤون
والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا في رياضاتهم الاحكام الشرعية فهم الصوفية المتشرعون والا فهم الحكماء الاشراقيون
انتهى فموضوع الكلام عند من يقول بانه الموجود المطلق ليس هو الموجود المطلق على اطلاقه بل هو الموجود من حيث مراعاة موافقة الشرع
في بحثه لا يقال هذه الحيثية صفة وقيد للبحث لا للموضوع كما هو ظاهر لانا نقول هذه اما بنفسها صفة للموضوع كما يؤذن به الاكثرية
فلا قيل يجب ان تكون الحيثية لاستلزامها في عروض المحمولات لموضوعاتها كما هو شأن حيثيات الموضوعات كما لا يخفى ان قلت هذا وان كان
ينفع في عدم صدق تعريف الكلام على الحكمة لكن لا يجدي عن صدق تعريف الحكمة على الكلام فلا بد من قيد في تعريفها قلت قيد الحيثية معتبر
فيه ايضا والاكتفاء باعتبار الحيثية عن الاول في مثل هذا المقام طريقة مسلوكة وهي ان المنظور فيه كونها على ما هو عليه وعلى انه يجب ان لا
يعتني بهذا [illegible] العدم الاشتغال به في التعريف ولا نظر بما يرتبه احد من الاوليين والاخريين من ان الكلام والحكمة ان تفاوت بينهما
الا بان معدودة في تعريفه صدق احدهما على الاخر قوله عن دليل لا مطلقا اقول الظاهر ان هذا على الغالب المشهور من ان المسائل
ما يبرهن عليها في العلم اما الاحتياج الى التنبيه لخفائها او لبيان لميتها وكونه شهيدا بضرورة بعض المسائل ما اطبق على بداهة
بعض المنطق ويمكن ان يقال المراد من الدليل هو ما يتناول التنبيه ايضا او من باب حذف المعطوف والتقدير او عن تنبيه فالظاهر
فيما نقل عنه في الحاشية ان قوله مطلقا غلط وحمله على ان قول الظاهر الكلام ليس على ما ينبغي فان فائدته احتراز عن التقليد لا عن البديهي
اقول اذ كثير من المسائل الكلامية بديهية [illegible] اعتقادا [illegible] ان العقائد الاسلامية انما تستفاد من الكلام فان صحح
وان فلا تمام في هذا الكلام اذا كان قوله عن دليل قيدا ليبين الواقع للمسائل واما اذا كان مخصصا لها للاطلاق العلم على النظريات
فقط من تصديقات المسائل فيتجه ما ظهر لكن يرد ح ان ذكر خلاف ظاهر اطلاقهم الا ان حسن ظني بالمحشي منعني عن ذلك
اذ هذا ليس مما يقال من قبل الراي فلعله رحمه الله رأى له ماخذا قوله او ظنيا هذا في غير التصديقات الحكمية الا تعين عليه ولما فيها كما في
الحكمة العملية اذ اكثرها مشهورات فلو يلائم قوله على ما هي عليه كما لا يخفى ان شاء الله تعالى قوله وثانيها الملكة الحاصلة الخ اعلم
ان الملكة لها معنيان احدهما مقابل العدم بمعنى موردا لشيء كما قال الفاضل الشيرازي في حواشي المطالع لا بمعنى للوجود كما توهم
المسعود الشرواني هناك وتكلف بجعله بمعنى الموجود وثانيهما بمعنى الكيفية النفسانية الراسخة كالسخاوة والشجاعة
والبلاغة والفصاحة انار سخة النفس بحيث يتعسر زوالها ومن هذا المعنى المرتبة الثانية هو الرابعة والثالثة من
مراتب القوة العقلية ثم اعلم ان الملكة بمعنى الكيفية الراسخة اذا اضيف الى شيء كما اذا قيل ملكة الشيء لا [illegible] اما
ان يكون بمعنى ملكة ذلك الشيء بان يكون الشيء الذي [illegible] ذلك الشيء كيفية كانت حالا ولا [illegible] فصارت ملكة او ملكة يقتدر بها

على

على ذلك الشيء الى ان يراد منه [illegible] الملكة [illegible] ولا الاستمهالين مشهور ان صرح به في تعليقات المطالع من ان الاستعداد الثاني
ملكة الاستحصال وملكة الاستنباط بمعنى ملكة يقتدر بها على الاستحصال والاستنباط واطلاقهما عليها من قبيل اطلاق الكلي على
جزئياته لا بحسب التشكيك ولا بان شيئا منهما معنى وضع له لفظ الملكة والاخر معنى مجازي كما يفهم من ظاهر قوله وقد تطلق الملكة
ثم ملكة الاستحصال في نفسها اشرف من النهاية المذكور الذي هو ملكة الاستنباط لكونها من مراتب النفس المتداولة بين الناس
دون النهاية المذكور فتدبر قوله لكن اذا كانت ملكتها عن دليل قيد هذا التقييد مع كونه غلطا كما اشار اليه في الحاشية بقوله هذا غلط او
كونه مستغنى عنه بلفظ الاشارة في قوله من تلك التصديقات مبني على المحقق وحقيقته اذا كانت ملكتها حاصلة من تكرر
التصديقات الحاصلة عن دليل انتهى لو كان لو سلم كونه غلطا فيها [illegible] هنا لا المراد لان المراد بملكة الاستحضار ههنا هو المرتبة الرابعة
من مراتب القوة النظرية وهي لا بد ان تحصل من النظر كما صرح به المحقق الشريف في حاشية المطالع وغيرها ولعلما قال هذا الاستعداد
فانه [illegible] باعلم [illegible] الاهتمام باعتبار هذا القيد هنا كما عرفت اما المحاكمة فهي [illegible] لكنها طريقة مسلوكة كما لا يخفى قوله ان يكون عنده ما يكفيه
من امهات مسائل ذلك العلم لا مستوعبا بما يرامن ذكر العلم والالزام اطلاق الفقيه مثلا على من عنده من الحكم من غير الفقه ما يكفيه لاستعلام
ما يريد من الفقه وهو ظاهر البطلان كما صرح به في حاشية المعالي قوله واربعها [illegible] قيل انا عدل البادي والموضوعات من اقتضائه انما
هي لشدة الاحتياج فهذا من اطلاق العلم على الكل ولا بعد ربما كان توصل الى المحاكمة فهي اقوى في ذكر لكن المحقق [illegible] يخفى عليه الجليات
وهذا على لا يخفى على غني جليل فضله عن ذلي فتدبر ولكن يتم كلام احتمال كون اسما للعلوم ولو [illegible] ما صنعنا حتى يتوقف تداركه [illegible]
كما سيشير اليه بقوله واعلم ان الحق [illegible] ولكن ستعرف ان ذلك لا يتم فاتباع الظواهر الضعيفة لعله لا يتم الا بتع قوله مفهوم كلي هو مما
يفصل التعريف [illegible] سمي بكلام مثل قولهم في الحكمة انه استكمال النفس الانسانية في جانب العلم والعمل مثلا فان هذا المفهوم يصدق على
القواعد الحكمية وعلى تصديقاتها وعلى ملكتها وعلى قواعدها مع المبادئ والموضوعات وحتى عليه سائر التعاريف للعلوم فلا ينبغ اولي
الذوق [illegible] واصلوا قوله يدل عليه وجه الدلالة ان الحد الاسمي لا بد ان يكون تفصيلا لمفهوم اصطلاحي وضع بازائه [illegible] العلم
ولا يكون شيء مما وضع لخارجا عنه وهذا المفهوم الشامل للاربع كذا اذا كان اسما موضوعا بازائه لانه اذا فصل يصدق انه
تفصيل لمفهوم اصطلاحي وضع له اسم العلم مما وضع لخارجا عنه وهذا مراده قرينة وجه الدلالة فان مقتضى الحدية ان لا يكون
مفهوم وراء ذلك كما اذا اريد المعنى الكلي الشامل للكل بما سبق فافهم للتوفيق قوله هو الموضوع له لحصرها فيا بالنسبة الى الدلالة الحقيقية
قوله فالمعاني ثمانية اي بالاعتبار واما بالذات فاربعة قوله ويطلق لفظ الحكمة خاصة الخ اعلم انه لما كان ارتفاع اكثر
الشبه منوطا بالادراك الاتم كما ستعرف وصح ذلك لم يسبح اطلاق العلم المساوق لسماء العلوم عليه سموها منهم كما صرح به الشريف
جعل هذا الاطلاق معنى الاول يراد من العلم المأخوذ في تعريف الحكمة الادراك الاتم يعني اذا اطلق احد المساوقين على معنى فالظاهر يرجع

ان يراد ذكر المعنى من لفظ الذي وان لم يجمع الائمة ثم كان اطلاقه احوط وفيه تنبيه على اطلاق الاخر ضعيفا جدا كما يشير اليه بقوله
يمكن ان يقال لا يبعد اقرب على الترقي في التاييد بقوله ويحتمل ما فسرنا العلم به فتنبه ما قيل انه اشارة الى قرينة حمل العلم في تعريف الحكمة
على احد معانيه اي الادراك الاعم انتهى واما ما قيل من انه يحتمل بعطف العطف واي يطلق لفظ الحكمة وما يوافقه ترتيبه قوله لا يبعد ان
يراد بالعلم فيحوج حمله على العلم الى تكلف بارد والاحتمال المذكور كما لا يخفى فتامل قوله على التصديقات والتصورات يعني الادراك
الاعم الشامل لهما قوله وعلى هذا يخرج اي الحكمة من بين العلوم لما ان المركب من العلم وغيره غير فيخرج مركبا لما نع حمل العلم على الادراك
الاعم مع العلم وان اطلق عليه لفظ الحكمة ايضا قوله لا يبعد ان يراد له وان كان ذكر الادراك بمعنى خاصا بالحكمة لكن العلم ههنا محمول على ما
فيجوز ان يراد منه ذكر المعنى كذا افيد وهو الحق كما عرفت او ما يقال يحمل من الارادة بناء على حذف المعطوف فيه قوله ويطلق لفظ الحكمة وقد
عرفت ما عليه قوله الادراك الاعم يعني ان الادراك المنقسم الى التصور والتصديق بحمل الكلمة او على التقسيم فلا يرد ما يقال لا يناسب المقام
حمل العلم على الادراك مطلقا اذ يلزم ان يكون للادراك الاحوال الاعيان على ما هي عليه في نفس الامر من غير التصديقية والاذعان بها حكميا
ولم يقل به احد قوله هي الادراك المتعلق باحوال الاعيان بما يعرض للاعيان على ان الاحوال عن كونها محمولات والاعيان موضوعات
فعلى هذا يصدق على تصور موجود خارجي لانه لا بد من ان يتصور بعنوان كلي صادق عليه اذ المراد بالتصور هو التصور التعريفي
التعريف للماهية لا للافراد والماهيات كليات وايضا التصور الذي يدخل في الحكمة بحمل العلم على الادراك الاعم هو التصور الذي يحصل
فيها بحمله على المعنى الرابع وهو تصور موضوع المسائل او محمولاتها وهي كليات وان كانت المسائل جزئية وايضا [illegible] من البحث
ان لا معنى للبحث عن احوال الاعيان الموجودة الا بجعل موضوع المسئلة عنوانا دالا على الموجود في الخارج وايضا [illegible] فانها
بالاعيان المذكورة الانواع فذلك العنوان الكلي الموضوع على ذلك الموجود يصدق انه من احوال الاعيان فيصدق على تصوره انه ادراك لحال [illegible]
بحال موجود خارجي فهذا معنى قوله ولا يخرج الخ من التصورات اه وبما قررنا لك اندفع ما يجب محمود زمانه ان الاعتراض انما هو بخروج
تصورات الاعيان لا تصورات الاحوال واللازم من الجواب دخول الثاني لا الاول وله وجه لاندفاع [illegible] ان تصورات
الاعيان [illegible] بعنوانات الكلية التي هي من الاحوال والوجوه فكما ان الاعتراض بخروج تصورات الاعيان كذلك الجواب بدخوله [illegible]
نوع ما بينه كما بين المحشى رحمه الله تصورات الوجوه تحصل في ضمن الاحكام والملحق [illegible] وان كان انكالا لكن جعلوه
متعذرا او متعسرا انتهى بعدم هذا التحقيق الشافي والرجيت الخفي لا الا كما تكلف لجنائع الا الاجوبة الواهية بانه يكفي دخول التصور
في الجملة او بان تصورات الاعيان لتصورات الاحوال اذ لا يمكن تصور احوال الاعيان بدون الاعيان ولا انه تقسير الى قول [illegible]
قريبة ويعدهم بين حيث قادا قوله هذا اي البحث المذكور كقوله ولا يخرج الخ من التصورات التي لها افراد في الخارج اه
فان المراد دخول تصورات الاعيان حيث اعتذر وقال لا بد من خروج تصورات المعدومات التي ليس لها ما خذ في الخارج وبالجملة

كلام

كلام هذا المحشى العلامة في الحاشية الهندية اه انتهى وانه لا تصفى الماء وبالجملة الكلام توجيه كلام المحشى واحتمل فيه تكلفا ضعيفا يخرج به الكلام عن الانتظام ويدرء عنه الاذهان
وبرغبته الافهام بل يجرى له ما يترتب به السنة الاقلام ولكن انتقدم فما التمسك به الافهام وهو انه لعل هذا الحاوي لتطبيق هذا
التعريف على ما عرف الحكمة بانها علم بالاعيان وباحوالها ليشمل التصورات والتصديقات بقوله فالمراد ان الحكمة هي ادراك المتعلق باحوال الاعيان
تصورا او تصديقا فالحكمة هي الادراك المتعلق بهذا المركب من حيث التركيب فمن حيث الجزء الاول فيشمل الادراك لاحوال فقط وادراك
الاعيان فقط كما يشمل ادراكها احوال الاعيان من حيث التركيب فيرجع الى ان الحكمة علم بالاعيان اي تصورا وباحوالها اي تصديقا في
يرتبط به قوله ولا يخرج شيء من التصورات اه وعلى هذا المعنى قوله فان كل تصور لفرد في الخارج يصدق عليه انه من احوال الاعيان انه يصدق على
هذا المتصور انه ادراك لمن ادرك احوال الاعيان بهذا المعنى فما ان ادراكه داخل في ادراك الاعيان ولا يخفى ما في هذا من الغاية لتوجيه الكلام ويحقق
الابطال ويحق الحق بكلماته انه عليم بذات الصدور قوله اذ لا كمال يعتد به في ادراكه ولذا خص موضوع الحكمة بالوجود الخارجي وقال في
وجهه انه كمال النفس الانسانية انما هو بادراك الواجب تعالى والامور المستندة اليه سلسلة العلية بحسب الوجود الاعلى الى الخارج
لا كمال معتد به في ادراك احوال المعدوم واذا بحث عنها كان على سبيل التبعية صرح به المحقق في حاشية المطالع قوله وكذا البحث
الامور العامة على قول هذا من مطارح الاذكياء ومزالق اقدام الفضلاء فمنهم من قال في توجيهه بما يرد على الامور العامة بانها وان كانت
من حيث الصورة موضوعا فيرد النقض المذكور لكن من حيث الحقيقة محمولات في بابها كما سينقل الشارح هذا الجواب بقوله واجيب
فعلى هذا قوله ادركنا اه ادركنا التصديقي يتعلق بالامور العامة وهي محمولات الاعيان حقيقة في بابها لا من الموضوعية انتهى و
هو ضعيف جدا من وجوه منها انه مخالف لظواهر عبارات القوم ومنها انه لا يلائم جعل مباحثها من العلم الالهي ومنها ان مبنى
اندفاع النقض لا يكون حمل العلم على هذا المعنى فيابى عنه قوله الاتي واعلم ان الجواب اه اذ لو حمل العلم على المعنى الثاني يرد عليه اي معنى
من معانيه لتم الجواب على الثلثة الاول مبني له ومنها ان المحشى لا يرضى بهذا الجواب فيما سيأتي فيكلامه هنا عليه بعيد على طور الغرض
ومنهم من قال في توجيهه يعني ان الامور العامة في تلك المباحث وان كانت موضوعا يصدق عليها تصديق تلك المباحث انها متعلقة
باحوال الاعيان بالنظر الى المحمولات اذ التصديق لا يتعلق بالموضوع ايضا اذ هو ادراك النسبة بين الموضوع والمحمول وهو منظور فيه
ايضا انه مع ضعف تعلق التصديق بالموضوع يرد عليه انه مبني على ارتفاع النقض جعل الامور العامة بقرينة قوله تصديقيا [illegible] ان يقال
معناه ان ادراكنا التصديقي يتعلق باحوال الامور العامة وهي نفسها بناء على ان المراد منها المشتقات الصادقة على الافراد
الموجودة في الخارج من احوال الاعيان وحالا لان ذلك يكفي في كونها موضوعا في الحكمة كما عرفت في المقولات التي لها افراد في الخارج فانه
يسلم عن وجوه الضعف كلها الا ان البحث المذكور هو ينطبق على الجواب الاتي من المحشى في اواخر التقسيم عند قول
الشارح لانها غير موجودة وقد يجاب عن الابحاث المذكورة بان مراده ان الجواب عن الثلثة من حيث المجموع مبني على حمل العلم

كالاجاب بر

على الامر الاعم وذلك صادق كما لا يخفى اقول لا يخفى ان منشأ هذا الصدد انما هو مصاحبة الجواب الاول فلو قلنا ان الجواب عن الاثر
الاول والخمسة الاول والستة من حيث المجموع مبني على حمل العلم على احد من تلك المعاني الثلثة لكان صادقا ايضا فلا وجه لتخصيص
الثلثة الاول وان اجيب بانه يجوز ان يكون لشيء واحد مبان متعددة فيكون الجواب عن الثاني والثالث مبنيا على الحمل المذكور لا ينافي في كونه
مبنيا على [illegible] ايضا ودفعها بتعادير العلم كما يقال المستدل ربما يكون المنع مبنيا عليه مع انه يجوز ان المنع واحد مستندا متعددة كما في المتن
بالاضافة فلا حاجة لا وجه لتخصيصها من بين الستة بهذا البناء كما هو واضح فتحقق ما قاله الاستاد من انه لا وجه لقوله الاولى ان
مبنى الاجوبة الثلثة على حمل المعاني على الادراك كما لا يخفى على المدرك قوله وغاية ما ارى وجها لهذا التخصيص هو انهما يشتملان لا
نحاصل الا ان فانه كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى بخلاف الجواب الخامس ومهم فاذن توجيهه ان مراده ان ادراكنا التصور يتعلق
بنفس الامور العامة التي هي موضوعاته في من التصديق بالمسائل وهي نفسها من احوال الاعيان فالعلم بها نفسها علم باحوال
الاعيان بعد تعلم العلم وكذا العدد في الحساب فبعد هذا التصديق يصح قولك كذا وكذا على انه وظهر وجه قولي ذلك كذلك لكن يرد ان
الاعتراض انما هو مكتوب بباب الامور العامة الذي عبارة عن مسائلها كما ينادي عليه قوله وكذا البحث الامور العامة لا يخرج عن [illegible]
كيف لا يكون النظر الثاني ثانيا بل يكون تكرارا مع الاول وما اللازم من الجواب على هذا التوجيه هو الثاني لا الاول وكذا الكلام
فيما عطف عليه بعد التثليث والتحقيق في الجواب عن الامور العامة ليتمكن بسبب هذه الاشكال اذ لا يتم في بعض العالم وهو الامتناع
والعدم والقول بان البحث عنهما استطرادي كلام [illegible] الشارح الجديد والتجريد الشريف كما نبه عليه المحقق الفريد في الحاشية القديمة
بل الوجه الحاسم في الجواب عن الامور العامة هو ان البحث في باب الامور العامة استطرادي كما ذهب اليه صاحب المحاكمات [illegible]
الا يجوز ان يكون البحث مبنيا على التفسير المشهور للامور العامة بانه ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فلا
يكون العدم والامتناع من الامور العامة ويكون البحث عنهما على سبيل التبعية [illegible] المواقف [illegible] حكمة العين [illegible] الشارح الجديد للتجريد
وما قلتم من [illegible] باستشهاد الحاشية القديمة قلت لا [illegible] الطالعون فان حاصل ما في تلك الحاشية هو
ان لا حاجة الى التزام الاستطراد في بحثهما اذ العدم سواء كان بمعنى السلب او العدول من احوال الموجود اي يصدق على ما يصدق على
الموجود كما يقال الله [illegible] وكذا الامتناع اذا اريد [illegible] والثالث فالحق [illegible]
[illegible] الحاكمات [illegible]
ذكر [illegible] كما [illegible] المحشي رحمه الله في [illegible] التقسيم [illegible] قوله واما البحث عن الوجود الذهني [illegible] الموضوعية
فتذكر ما مر عليك قوله والبحث عن المعدوم [illegible] بالموضوعية فعلى سبيل التبعية قد عرفت ان العدم من احوال [illegible] كما نقلنا
من الحاشية القديمة انفا وقد عرفت انه يكفي ذلك في موضوع مسائل الحكمة كما هو مبنى الاجوبة الثلثة اه وافاد [illegible] الى الزام

التبعية

التبعية في بحث المعدوم [illegible] هذا الايقال انه ح لا يبقى تخصيص موضوع الحكمة بالموجود العيني معنى مع ان ذلك مما اطبق عليه السلف
والخلف قرنا بعد قرن وجيلا بعد جيل الا انا نقول موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم ولا يلزم من اختصاص الاخص باحوال خاص
الاعم بل يكفي في موضوع مسائل الحكمة كونه من احوال الموجود العيني اذا كان من احواله الذاتية نعم العدم والامتناع وامثالهما وان
كان من احوال الاعيان لكنها ليست من احوالها الذاتية فالبحث عنها يكون استطراديا وبهذا ضعف شهادة الحاشية المذكورة وان قوى
ذلك المحقق كلامه [illegible] نقلت عنه اني بعد ما كتبت الحاشية على هذا الشرح في الشرح الجديد للتجريد رايت بعض نسخ
الشرح انه عدل عن القول باستطراد البحث فيهما الى اثبات كونهما من احوال الاعيان انتهى فعليك بالنظر والتجنب عما يورث
الاعتساف قوله ففيه بحث لانه انما يتم اه قيل اقول هذا الايراد على سيد المحققين غير [illegible] فانه قدس سره قال بعيد ما نقل عنه
هنا اليس موضوع الحكمة شيئا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي والامر الجزئي ان يبحث فيها عن الاحوال المختصة بانواعها
بل موضوعها اشياء متعددة مشتركة في امر عرضي هو الوجود المطلق والخارجي فيجب ان يقيد الاحوال المشتركة بقيود مخصصة
لها بواحد واحد من تلك الاشياء [illegible] من الاعراض العامة الغريبة انتهى [illegible] اما ان يقال ان البحث عن الوجود الذهني [illegible]
الوجه المذكور [illegible] الاشياء وجود [illegible] سواء كانت تلك الاشياء موجودة في الخارج او معدومة ممكنة او ممتنعة فلو
يكون البحث عنه بحثا عن الموجود الخارجي [illegible] المسعود الشرواني لكنه يرد عليه انهم [illegible] اختلفوا في الموجود الخارجي بانه [illegible]
[illegible] وايضا البحث عن الموجود الخارجي يكفي فيه كون عنوان الموضوع موجودا في ضمن بعض افراده كما اشار اليه المحشي
الشيرازي وغيره واما ان يمنع وجوب التقييد المخصوص [illegible] على ضعف مدركه لما انه يجوز البحث عن الاحوال المختصة بانواع
الموضوع على تقدير وحدة الموضوع بوصفين [illegible] كفاية الشمول [illegible] التقابلي في العوارض الذاتية على ما صرح به بعض المحققين
وثانيهما ما هو المشهور في معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية من انه يبحث عن عوارضه الذاتية او
عوارض انواعه او عوارض عوارضه او عوارض انواع عوارضه [illegible] ان الدلائل المذكورة
انما تفيد الاحكام المطلقة فتدبر قوله وهو موقوف على الموجود الخارجي [illegible] فان كان وجود الموقوف [illegible] الموقوف لزم توقف
الشيء على نفسه وان كان غيره لزم التسلسل [illegible] يظهر بطلان كون الوجود عارضا للماهية كما ذكره المحقق الدواني في رسالة
اثبات الواجب وهذا مبني على ان اثبات الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له [illegible] ما نقل شارح حكمة العين عن
الامام الرازي [illegible] كما ذكره المحقق الدواني [illegible] الجواب بما ذكره في حاشية التجريد من ان الفرعية بمعنى الاستلزام سواء كان
ثبوت المثبت [illegible] كثبوت [illegible] الوصف للماهية او متقدما عليه [illegible]
للمكان والحروف وغيرهما اقول لو سلم كون الفرعية بمعنى الاستلزام فلا اقل [illegible] قيد الموضوع [illegible]

موضوع هذا العلم في نفسه عن سائر الموضوعات ولا يتم الا بالوصف الخارجي الا يبحث في هذا العلم الا عن عوارض تكون للوجود الخارجي من حيث
عروضها بحيث لو فرضنا انتفاءه في الخارج لم يلحقه تلك العوارض وما هو قيد الموضوع لا يثبت له كما نص عليه الشيخ في الشفاء وظهر
بيان ذلك ان الموضوع اذا كان مشتملا على المحمول لم يكن الحكم مفيدا قوله فاندفع الشبهة التي هي نقوض بعدم جامعية
التعريف وحاصل اندفاع الثلثة الاول انه كما يصدق المعرف على مواد النقض الثلثة وهي من افراده كذا يصدق عليها التعريف
وحاصل اندفاع الثلثة الاخيرة منها انه كان يصدق عليها الكلام ليست من افراد المعرف قوله واعلم ان الجواب ولعل استقصينا البحث
فيه بقدر ما امكننا فتامل انت لعلك ما لا ادري قوله وكذا المعنى الرابع لاشتماله على التصور قوله او الحكماء باعتبار صورة باحوال يعني
ليشتمل على المقصود ومن هذا العلم الاخفة بتمام ادا المحنة الجواب عن الثلثة الا والمع محي العلوم محي الدين الجزري رحمه الله حيث جعل
العلم في اللغة تصوريا وان لم يكن ذلك المراد تاما في نفسه كما عرفت فيما مر قوله ويمكن ان يقال الاكمل انه اقول هذا الجواب مبني على مذهب
الاكثرين القائلين بخروج جميع التصورات عن الحكمة متمسكين بان الكمال المطلوب من الحكمة انما يترتب على النفس بتلك الكاملة
وليس التصورات فانما تطلب فيها لكونها وسائل الى تلك النفس بها وحاصله انه لا يلزم خروج شيء من التصورات اما بالوجود او بكلاهو
والا قوله وان كان يطلب بالحكمة لكنه للتوسل لا لكونه جزءا من الحكمة ويكفيه للحصول في قسم الاحكام والثاني وان كان يصلح
لان يكون من الحكمة لترتب الكمال المذكور عليه لكنه متعذر ومتعسر على ان اختلف في المشهور وفي قولنا انه ينظر في التعريف الحكمي
قوله ويمكن الجواب عن السؤال افيد انه على هذا التعريف ان السؤلة الثلثة الا وارد واجيب بان المراد الملكة الاخيرة من التصديقات
والتصورات اقول الاولى ان يقول المراد بحكمة الاستنباط انه الحكم فيها تم التعريف على هذا المراد اوفق لكن المراد هو انه بعدد
دفع الاسئولة السبعة ولو كان متعلقا بالعلم لاتجه ان الاصلاح يرجع الى بعض ما يقدر عليه البشر واصله الى تطلف
على صاحب الحكم على ما هو المشهور فيما يراد من الطاقة البشرية في هذا التعريف فلو اريد بها وجها للافتراء اذا اراد انه
لا يتوجه السؤال بكلمه تخصيص لانه يلزم ان يكون العالم ببعضها حكيما لانه عالم بقدر الطاقة البشرية وان اطراد انه لا يتوجه الزلل
بحال الشيخ الا واقل فائدة فيه الا ان تختار الشق الاول والمراد من الطاقة ما هو الكلي لا مطلقا الحق قوله من جهة وانه
متعلق بالموضوع انه لتنوع متناسبة كما توهم كثير لان غاية التكلم بجهة الوحدة اتحاد الموضوع وانت خبير ان وحدة الموضوع
لا يستلزم وحدة العلم لان العلوم تختلف باختلاف جهات البحث وان اتحد الموضوع كما في علم الصرف والنحو قوله والعرض الاحوال
المذكورة في الحكميات الاشياء اشار اليه كما يدل عليه تقسيم التوعيات المخصصة له قسم الحكمة بالحيثيات المختلفة
كحيثية الصحة والمرض في تعريف الطب وحيثية الحركة والسكون في الطبيعة وصلاح المعاش والمعاد في العملية الى غير ذلك من الحيثيات
المعتبرة في تعريفات سائر اقسام مطلق الحكمة مصرحة بها او منوية كيف ولو لم تعتبر الحيثيات لانتقضت التعاريف وتداخلت

الاقسام

الاقسام قوله ونرى فيه وجه ما حققه من تحقيق الحق فيكلم به المحققين في حاشية المطالع وصرح فيما نقل عنه العلامة حيث قال ان موضوع
الحكمة لشيء واحد هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي والالم يجز ان يبحث عن الاحوال المختصة باحد انواعها بل موضوعها اشياء
متعددة مشتركة في امر عرضي هو الوجود المطلق او الخارجي انتهى اقول كلام قد يكون متعلقا على ذلك التقرير فانه يدل على التعدد كما قال
الفاضل ميرزا جان في حاشيته هناك يعني الحكيم يطلق على ما هو الظاهر من التعريف الذي ذكره له من مطلق الحكمة او الخصوص الالهية فعلى الاول
كان مختصا بالمقام ودفع توهم ان الحكمة مطلق علم واحد واراد الاحوال المختصة بانواعهما ما يحتاج الموجود الى ان يصير نوعا
معينا يتصف بها وحيث كان الحكم بان موضوعها الاشياء المتعددة المقتضية للحكم بان الحكمة علوم متعددة
لينفي الاستعاد بل ربما للواقع وعلى الثاني يكون دفعا للاشكال الوارد في بعض مسائل العلم الالهي التي يبحث فيها عن الاحوال
الخاصة للوجود بلا مراضيق يلزم البحث فيه عن الاعراض الغريبة انتهى كلامه ثم اورد عليه قلت كم بانه لا يخفى على من تتبع العلوم المدونة
انه ما من علم الا ويبحث فيه عن عارض لموضوعه يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا ولو كان البحث مشكلة في كل علم بحيث يعود
غاية البعد التزام بعود ذلك العلم بسبب ذلك البحث كما يبعد التزام خروج ذلك البحث عن ذلك العلم كالتزمه العلامة الشيرازي في شرح
القانون وهو كلام الشيخ بوجوده في علم الحكمة فالله قربما حققه المحقق الدواني من وجهين احدهما الترقي بين محمول العلم
ومحمول المسئلة كالترقي بين موضوعه وموضوعها فكما ان موضوع العلم امر يرجع اليه موضوعات المسائل كذا محمول العلم امر يرجع اليه محمولات
المسائل وبالجملة يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم هو محمول العلم فلا يضر كون محمولات المسائل احوالا لا مختصة لموضوع العلم بواسطة الامر
الاخص وثانيهما ان قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية محمل في العلاقة والمراد ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وعوارض
انواعه او عوارض عوارضه الذاتية او عوارض انواعها على ما نص عليه في الشفاء فلو ذكر التحقيق في هذا المقام على ما حققه المحقق
على الحكم بواسطة تعرضها البحث فيه فافهم قوله لا تخلو الجهالة المركبة اي الى غير الحكيم واما التي لكنها كما وقع فيما اختلفوا
فيه من الحكمة فلم تخرج من التعريف لانه لا يعذر الطاقة البشرية تتعلق ببعض الذي نحو نتمة هذا التعريف على ما يكون نافيا ليس من الحكمة قوله
الاشتقاقية هو ترتيب الحروف حيث اشتراكه معنى البحث عن مفردات الالفاظ ولذا ذكر كثيرا في ضمنه وقد يجعل عنه بحيثية البحث فان البحث
في الحروف منها من حيث الرسائل اصله بالحركات والسكنات ونحوها ومواضع ورود العلة حيث كانت والبحث في الاشتقاق من حيث انتسابها
بعض المفردات الى بعض بان لها مادة لترتيبها بحسب اللفظ والمعنى لو بالزيادة منه النزع كما في الاشتقاق الصغير كما في يفريا النسبة الى القرب
او بالتعلق فيه كما في الاشتقاق الكبير كما في الحرقة والتذكرة قوله فهو الى خروج العلوم الا طبيعة بهذا التقسيم اذا كان موضوعا موجودة
في الخارج او الافرقها باعتبار الوجود قوله ما دام هذا الخروج عن قانون التوجيه فان المرضا ما نع مع ان المعتبر في موضوع الحكم لو كان
الوجود الخارجي يخرج من الحكمة مباحث الوجود الغير القلة مع ان الشيخ صرح في الشفاء بان الوجوم للحكم هو الوقوف على حقائق

يرد ع

الكمالات التي هي مباحث المقابلات انفعنه من الحكمة كالحركة والزمان والافعال قوله وليس البحث فيها اه اقول لما كان مرجع الاحكام
عندهم هو العقل فقط وتعلق قوله بقدر الطاقة البشرية بنفسه الا من بعد وفهم الطاقة العقلية في تلك الاحكام تكون
امورا نفسانية عندهم ولذا عدوها من الحكمة فانها نصف من النفس قوله بقدر الطاقة البشرية اقول المراد من الطاقة ان
يسعى الانسان في تمام العمر الغالب في تحصيل الحكميات مع تهيؤ الاسباب وارتفاع الموانع من المعلم الكامل الحكيم الذي يحيط بكل
مسائل الانظار ووجدان الكتب المعتمدة فيها والفراغ عن الاشتغال معه كشفا في التمام اليها حتى لا يعتريه من التحصيل
الا نادرا ووجدان المباحثين معه ليستوفر رغبته في التحصيل ويترسخ في نفسه معلوماتها ولاشك من كان محاويا ساط
الذكي وكان شانه ما ذكرنا يكون عنده في باب الحكمة ما يكفيه لاستعلام الباقي ولو بتجشم فيه ولذا نعني بالحكيم الاذكى
هيهات هيهات في زماننا من واحد كذلك قوله لا يتوهم انه على مذهب الحكماء كما هو قول الشيخ وجودها بعد ربنا واختيارنا
بان مذهب الحكماء لا معطا بعدا وقريب منه مذهب المعتزلة في افعال العباد هو المشهور بعينه كما سنذكر ان شاء الله تعالى مع ان
ذكر غير تحقيقه عندهم علما ما يدل عليه الكلام المنقول عن المحقق ونقل بعض الافاضل عن الشفاء وعن تلميذ صاحب
الخيام وبهمينار الارادات المشهور فيبين تحقيقه عندهم بانه لا مؤثر في الوجود عندهم الا الله وان الممكنات بكلها
مستندة اليه تعالى ابتداء بلا واسطة وليس كما اشتهر من انه الصادر ابتداء من المبدأ الاول هو المعلول الاول فقط ثم هو يؤثر
فيما بعده وهكذا الى العقل الفعال وهو فيما تحته فكذلك هو من استناد بعض الآثار الى الامزجة والصور وهم ان افعال العباد
عندهم بقدرة يخلقها الله في العبد كما هو عند المعتزلة اذ لا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم
انه خالق القوى والقدر فلهذا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء بل الحكماء براء عن هذه العقيدة والوسائط المفهوم من كلامهم
شروط والات عندهم يتوقف تاثير الله تعالى في المعلولات عليها كما هو عند الاشعري فانه ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى
وما يتراءى من التوقيفات في ممكنات العالم على البعض فانما هي عادية ويمكن ان يكون في بعضها لزوما عقلية وهو رحمه الله
لا ينكر اللزوم فالفرق بين تحقيق الحكماء ومذهب الاشعري في هذا المخصوص انما هو بقولهم بالتوقف بخلافه رحمه الله تعالى
انتهجت علية الحواني مشايخنا العلماء الاعلام والعظماء الكرام من امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما من الفحول
كصاحب المواقف والمقاصد قرروا مذهب الحكماء في افعال العباد وحصول النتائج من الانظار كمذهب المعتزلة حتى احتاجوا
في الفرق بين المذهبين الى وجه ضعيف وهو صدور قدرة الله تعالى بالايجاب عند الحكماء وبالاختيار عند المعتزلة فكيف
عنهم انهم مع كمال علمهم وتحقيقهم لم يطلعوا على تحقيق الحكماء فاقتصروا على حكاية مشهورهم اقول لا يبعد كل البعد
ان يكون ما نقل عنهم مشايخنا هو تحقيق مذهبهم في افعال العباد والتحقيق الذي نقل الحق عنهم يكون مخصوصا بالذوات المجردة
العقل

و

والمادية من اجزاء العالم وما يتعلق بها قوله لكونه شرطا او آلة الترديد والتقسيم والتوزيع في الوسائط الاشارة الى الاراء قوله
ويحصل الارتباط بما في المراتب شروطا كما هو مذهبهم لان صدور الافعال من المبدأ الفياض عندهم على سبيل الاعداد والايجاب واما عند اهل
الحق فبالاختيار المحض قوله والحال ان الاخلاق كلها اه اقول لان الاخلاق عندهم تابع للمزاج وبيان ذلك انهم قالوا ان الامزجة مع كونها
مشتركة في انها كيفية وحدانية متشابهة حادثة من تفاعل العناصر متوسطة بين كيفياتها المتخالفة في اعداد محالها لقبول صور المركبات
التي لا ينتهي اشخاصها فاذا امتزجت العناصر بكمال التصغر والتلاصق بينها تفاعلت بكيفياتها التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بحيث
انكسر سورة كل منها بما يضاده فاستقرت على كيفية وحدانية مماثلة واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدأ الذي هو احدي الذات
فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفاض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع مدة معقودة بها ولولاه لتداعت سريعا الى الافتراق
بمقتضى طباعها وهو الصور النوعية ثم تلك الصور المنوعة لحلولها في المواد يحصل الانواع اولا ثم يترتب عليها خواص وآثار من الاخلاق و
الملكات والاحوال التي تناسب ذلك النوع وذلك المزاج فالفرس مثلا يناسبه العدو وسائر المنافع المتعلقة به كما ان الاعضاء والآلات
ايضا سبحانه وتعالى هو الذي اعطى كل شيء خلقه ثم ان الامزجة بالقرب والبعد النسبية الى الاعتدال فيتفاوت محالها في الاستعداد و
الوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفائضة كمالا ونقصانا فيتفاوت الآثار التابعة من الاخلاق وغير ذلك ولما كان
المركب المعدني ابعد المزاج عن الاعتدال الحقيقي ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الآثار بعيدة المناسبة ولما كان النباتي
اقرب منه الى الاعتدال اقوى الوحدة استحق صورة اكمل واكثر آثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف
واشبه بالمبدأ الفياض سبحانه ليس كمثله شيء وعلى كل الاجناس الثلاثة امزجة للطبائع النوعية والهويات الشخصية فهي لما
كانت مختلفة الامزجة كانت مختلفة الآثار بحسبها وقال المحقق الشريف قدس سره في حاشية التجريد ايضا وهذه العقائد الواهية
السارية الى الضلال التي يحسبونها من الكمال فانها مبنية على شبهة واهية هي ان المبدأ الفارق واحد الذات متساوي النسبة اذ
يجوز ان يكون للمفارقات حالة اجتماع مخصوص مع مفارق اخر ومادي يقتضي بتلك الخصوصية اثرا مخصوصا في مادة مخصوصة دون اخرى
كما ذكره المعلم في مقالة التدابير والكواكب من التطهير الفلكي دون جانب مع بسطها فانه احال هذا الاختلاف الى الفاعل ولكان ان
اختلاف الآثار يجوز ان يستند الى العلل القابلية يجوز ان يستند الى العلل الفاعلية واما كون الفاعل المختار يفعل ما يشاء باختياره ويخص
كل شيء بما يقتضيه حكمته فهو الدين القويم والصراط المستقيم الذي يحجب العقول عن منهاجها وينبه العقول في الامور المحجوبة وما لكها
ولعل الفائدة الكبرى في امثال هذه المباحث هو التفريع عنها وتدقيق النظر في مبانيها بالدلائل للعقول العجز عن معرفة المصنوع وبدائع
بجنبها صنعها كظهور المحسوسات التي لا نهاية فيها فيعلم ان لا سبيل لها الى حرم الكبرياء وجناب قدسها فتنطرف هناك عجزا وانكسارا و
تتضرع بين يدي كبريائه حالا ومقالا فيتداركها الرحمن بانوار هدايته ويفيض اليها من برحمته اولئك الذين اهتدوا واولئك هم الفائزون

معقودة بها
لما كان

ولما الواقفون في شهادة العقول والاوهام الخابطون في ظلمات الغفلة مغترون بما رووا من تمويهاتها فسوف يتذكرون ولخاتم الذكرى قوله
والجواب انه آه والمراد بالاخلاق جميعها كما هو الظاهر فعلى هذا معنى قول القائلين بعدم كونها جميع الاخلاق جبلية ولم ان فهم هذا
المفهوم بصدق قول القائل بكون بعضها جبلية وبعضها اختيارية فارتفع ما توهم من التنافي بين هذا القول وبين ما قيل في شرح ما قيل
حين ارتكبوا لجعله جوابا ثانيا وذكره وهم انما قيل لدفع شبهة القائلين بان الاخلاق جبلية وتفصيل المذهب القائلين بعدم ذلك قوله المزاج كيفية
لعتدال في كل نوع يسمونه مزاجا اقول المزاج هو الهيئة الاعتدالية المتوسطة بين الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وهي قوى ايضا الحاصلة من اختلاط العناصر بكسر كل من نفس الكيفيات بسورة الكيفية المضادة لها ثم هذا الاعتدال اما حقيقية
وهو ما كان متساوي حد الشدة في مقادير القوى الاربع اعني الكيفيات الاربع شدة وضعفا والتساوي في مقادير القوى لا يستلزم التساوي
في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا في الكمية غالبا في الكيفية وبالعكس وقيل ان الاعتدال الحقيقي هو تقاوم القوى لا مماثلة
العناصر في المقدار على ما نقل من شرح القانون وهم حكموا بامتناع وجود هذا المعتدل واما اعتدال طبيعي وهو ما له يكون كم يكون اعتدال
كل نوع او صنف او شخص كما ما وما له على ما ينبغي له ويطلب منه من الخواص والآثار ونحن ها هنا في ذكر الاعتدال الطبيعي النوعي ليجري القوة
بين الكيفيات الاربع على حد واحد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس لافراد نوع واحد كالانسان مثلا كلا امزجة متساوية في الحرارة وغيرها من
الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب الايام المختلفة بل لهذه المركبات لها اعتدال نوعي
له عرض وسعة بين طرفي افراط وتفريط فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن
مزاج الانسان بل انما كان مزاج نوع اخر كالاسد فاذا حصل ذلك المزاج للانسان يهلك وكذا نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا
حاول يهلكه مزاجه فاذا جاوزه لم يكن مزاج الانسان بل انما كان مزاج نوع اخر كالثعلب فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وهكذا
في سائر الكيفيات وذلك المزاج اي العرض والسعة الواقعة بين طرفي الافراط والتفريط يشتمل على امزجة غير متناهية على ما
قال الحكيم بعين كثرة فانه لم يحصر في حد معلوم على ما حققه الشريف في حاشية التجريد لانها غير متناهية بالفعل فيسمى عرض المزاج النوعي
المقيس الى الخارج اعني سائر الانواع وذلك الخارج هو العرض النوعي للانسان لا يمكن تغيره على ما عرفت ان المزاج المخصوص منبع لصورة نوعية مخصوصة
وهي منبعة للآثار المطلوبة من ذلك النوع وهي ايضا نوع تلك الآثار لا تختلف كالنوع العدو ولعرض في نوع النفل الانسان واما
تفاوتا في تخاصمها فلو تغير لزم تخلف المعلول عن العلة عندهم ثم لا محالة يكون في تلك الامزجة المتوسطة بين العرض النوعي
مزاج يكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي ويمكن ان يوجد في شخص غاية الاعتدال الطبيعي النوعي من صنف من
في غاية الاعتدال الكلي وهو ما يجعله الاطباء دستور البقاء عليه الى سائر الاشخاص ويسمى ذلك بالاعتدال النوعي المأخوذ بالنسبة
الى الداخل اعني الامزجة المندرجة تحت النوع وليس له عرض بل انما هو مزاج واحد بالشخص وينبغي ان يطلب شخص كما في سائر
يطلب ما يتم بعينه من الامزجة الصالحة وخواصها وآثارها من فضائل الافعال ومكارم الملكات والاخلاق لكونه ممكنا
و

ومورثا للملكات العاجلة والآجلة وهذا الابتغاء هو مقتضى علم الاخلاق قد مر جميع مسائله فقد ظهر ان ما يتبع احاد الامزجة الشخصية
الواقعة في الامتداد النوعي يمكن تغيرها وتخصيص غيرها وهي التي يبحث عنها في علم تهذيب الاخلاق واعلم ان لكل صنف من المركبات ايضا
اعتدالا صنفيا هو اليق امزجة سائر اصناف ذلك النوع وله ايضا عرض بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزه يخرج من ذلك
الصنف الى صنف اخر فمن مزاجه بكراكي مثلا يتولد الكائنات وكثيرا ما جرب في كثير ممن ينتقلون من قطر من الاقطار الى قطر اخر يخالف
الاول انه حين يرفه القوام وغلظة الكلاء والهواء واختلفت اصناف الاغذية المعتادة منه كما هو قديم في وغير ذلك او يتباعد
فيشتغل فيصير من ذلك الصنف الاخر حتى يشاكلهم في الآثار وهذا الاعتدال الصنفي هو الذي اخذ بالنسبة الى الخارج اعني سائر اصناف
ذلك النوع وفي ذلك العرض يمكن ان يكون مزاج هو افضل امزجة ذلك الصنف وانه لا يلزم ان يكون افضل امزجة النوع لجواز ان يكون
صنف اخر من ذلك النوع افضل من ذلك الصنف فضلا عن متوسطه كالهند والروم فالمراد الافضل الصنفي هو الاعتدال الصنفي بالنسبة
الى الداخل وليس له عرض كما تركته في الاليقية والمطلوبية كما في النوع فينبغي ان يكون هو ايضا مما يبحث في علم الاخلاق
مما لم نتعلق من المراد في المقام لكن لاشتماله على تتميم الكلام يحيط به الاوهام فاقول قال في شرح المقاصد ولكل
شخص اعتدال ومزاج هو اليق به خيرا هو هذا الشخصي المعين اي بالنسبة الى اصنافه المخصوصة من امزجة ذلك الصنف وهو المزاج
التركيبي الذي يجوز ذلك الشخص عليه ليكون باقيا صحيحا لا صغره وله ايضا سعة من وقت اذا من جهة واوسع تغير مزاجه ومرض او هلاك
كما وله طرفا افراط وتفريط لا يتعداهما وهو انه ليس كل مزاج صالحا مع اختصاصه بمزاج معين انتهى اقول هذا ضرب من الاعتدال
الشخصي لكنه بالنسبة الى الخارج شيء من مزاج زيد التركيبي شبابه بالنظر الى مقادير الكيفيات في الوقع مزاج شبابه عمرو التركي وان
كان مزاج شباب عمرو افضل واعدل في نفسه بالنسبة الى مزاج شباب زيد وكذلك الامزجة باقي حالاته من الصبى وغيره ثم قال وبينها
واحد اذا حصل له كان على ما ينبغي ان يكون عليه يعني ان المزاج الذي يحدث ذلك الوقت اصلح له فقال من المزاج الذي في سائر اوقاته
انتهى اقول وهذا ضرب من الاعتدال الشخصي وليس له عرض على ما يفهم من كلام الامام من كلمات اكثرهم وهو ليس بالنسبة الى
الخارج بل بالنسبة الى الداخل وهو تفتح الاكثر ثم لا يخفى انه من قواعدهم ان الحرارة الغريزية تبلغ اعلاه الاخر على التحليل والتوريد
عن الاتيان بدل ما يتحلل ومقدار البدل والمبدل منه غير معلوم بدليل قطعي حتى نعلم ان المزاج في اي سن المعتدل باقتضاء حاله فرضي
ان يعلم انه لا عرض له وقال في شرح المواقف الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا
سليما وهو الاليق به من الامزجة التي لا تخص اصنافه وله ايضا عرض وهو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون
به الشخص على افضل حالاته انتهى اقول كلامه منطبق على ما في شرح المقاصد لكن ما ذكره قد كرره في حاشية التجريد لا ما نحن فيه حيث
قال فيها الكلام ان عرض المزاج الصنفي واقع في عرض المزاج النوعي بعض منه واما عرض المزاج الشخصي فانما يكون بين جزئيات
الامزجة الواقعة في عرض المزاج الصنفي فقد يكون مساويا وقد يكون اقل منه انتهى اقول المزاج الشخصي المذكور المقيس الصنفي
ليس هو الامزاج شخص من الصنف وهو ليس الا نفس الصنف والكلام الشخصي حيث هو شخص قال في شرح المقاصد اما

المزاج العضوي بالنسبة الى الخارج ورو سيلت لسلامة العضو وهو اللائق به لا امزجة سائر الاعضاء ولا ايضا عرض في
وليس داخلا في العروض المعدودة لانها اى العروض المتقدمة ملحوظة باعتبار مجموع البدن من حيث المجموع اذ تكافى فيه الاجزاء
الحارة بالبارد والرطبة باليابسة فيستحيل ان يكون ما لجميع البدن مزاج عضو واحد انتهى اقول كما يعلم من كون العضو الواحد بمنزلة
البدن الواحد وصنفه كل العضو بمنزلة صنف البدن ونوع ذلك العضو بمنزلة نوع البدن والمثال كالقلب وقلب التركي وقلب
الانسان لا تنس نصيبك مما وصانا به سيد المحققين في حاشية التجريد شكر الله سعيه **قوله** ان المفهوم اه وجه الفهم هو انه لما
وصف الافعال والاعمال التي جعلت قسمي الاعيان التي هي موضوع الحكمة بكونها صادرة باختيارنا وقد تقدم اضافتها الى الاصلاح
التي هي اغراض ذاتية في تعريف الحكمة العملية التي هي قسم من مطلق الحكمة فهو ان موضوعها اعمالنا **قوله** من الحيثية المذكورة الظاهر ان
المراد منها حيثية التادي الى الصلاح والى الحيثية كون الاعمال صادرة عنا بالاختيار فهي وان تعلقت بها ما احتشام ههنا لكونها
فهمت من اضافة الاعمال الى ضمير المتكلم مع الغير فلا حاجة في المقام الى ذكره وحاصل السؤال هو ان المراد من الاعمال والافعال
ان كان افعال العباد كما هو الظاهر من كونها باختيارنا فهي ليست موضوع الحكمة العملية بل موضوعها النفس الناطقة باعتبار الاعمال
وان كان المراد هو الاثر الحاصل بالتأثير الصادر على النفس كسائر الموجودات ما عدا الواجب تعالى واريد منها النفس باعتبار تعلق
في موضوعيتها بالاعمال العبدية فقط فان النفس الناطقة ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا مع ان الاعمال التي اريد منها النفس التي
المستفاد من التعريف معتبرة بكونها اختيارية فيطلع هذا الكلام الجواب جواب مستقل لا اختيار الشق منه في السؤال الاول بل الاول والثاني بانا
من غير تكلف في الجواب **قوله** باعتبار الاعمال الظاهر انه قيد الموضوع [illegible] الى الاعراض الذاتية والا فيلزم ان يكون الفرق بين الحكمة
العملية وبعض الالهي التي الباحث عن النفس الناطقة بالمجرد لا غير مع ان المعتبر انما هو الامتياز بالموضوع **قوله** فيشكل الفرق اي بين نوعي الحكمة
الحكمة العملية الذين قالوا المادة مبدأ الخسة فالتجرد عنها شرف فالحكمة العملية لكون موضوعها النفس الناطقة المجردة شريف لانها
جهة شرف العلم شرف موضوعها **قوله** قد يقال بحثه اه حاصل النظر ان تعريف الحكمة النظرية غير جامع لان المفهوم من التعريف انه لا يبحث في
الحكمة النظرية عما يكون وجوده بقدرتنا مع انه يبحث فيها عن المكان ونظائره مما وجوده بقدرتنا هذا واما تعريف العملية فلا ينتقض بها
لا منعا ولا جمعا لكون التادي الى الصلاح ماخوذا فيه وليس كذلك الثاني في شيء من تلك الابحاث هذا لكن يتقاضى مناسبة هذا السؤال هذه
الحكمة المتعلقة بالعملية فتدبر **قوله** انما يكون مقدورا اذا كان جميع افراده كذلك لانه يكفي في اطلاق النوع يتحقق في ضمن اي واحد من افراده
واحد

فاذا كان الامن افراده مقدورا لكون النوع مقدورا انظر ما اشتهر ان المعتزلة يقولون بثبوت جنس الحد له تعالى في ضمن ما وقع
على افعاله تعالى لا ما وقع على افعال العباد والجواب الحق ان تلك الامور المقدورة واقعة في الحكمة النظرية بالخصوص وليس بعيد
عنكم ما قال الشارح لان الغرض الاول منها التطبيق في الافعال التي تلازم الاجسام ومنها الحركة والمكان والباقي في العرض نحو لانه **قوله** ولما لم يكن
اه اشارة الى وجه [illegible] في الحيثية قيل لما كان اعتبار قيد الحيثية في هذا القسم نظر ومن انواع العلم المتعلق بتلك اه فقال لا من تلك الحيثية يعرف
عليه [illegible] الحكم [illegible] من الاقسام الظهور عدم رعاية الحكمة النظرية فاذا ذكر قيد الحيثية المذكورة خرج عن العملية ايضا لا اشتراك الذي هو

بعونه

البدن ويلايمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثانيتها ما يدفع به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحد من هذه القوى
احوال ثلاثة طرفان وهو وسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هي الاطراف من تلك الاحوال وغيرها مما يكون
شيئا من الاوساط والاطراف فالفضائل اصولها ثلثة هي الاوساط والرذائل اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلثة من قبيل الافراط
وثلثة من قبيل التفريط كلا طرفي قصد الامور مذموم فالعفة وسط للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة
والخمود الذي هو تفريطها والشجاعة وسط للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو افراط هذه القوة والجبن الذي هو تفريطها والحكمة
وسط للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي افراط هذه القوة والبلاهة التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلثة اصول
الفضائل الخلقية ومجموعها تسمى عدالة ومقابل العدالة جور وهو واحد وهو الجور وفي الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي
التي جعلت قسمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية او عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر
عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق
بين الملكة وبين العلم المذكور معلوم بالضرورة وقد تبين مما ذكرناه ايضا ان الحكمة المذكورة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها هي
العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا او لا ومما يجب التنبيه له ان الاوساط المذكورة انما يتصور في القوة العملية
دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اتم واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة التي هي المركبة من العفة والشجاعة
والحكمة تكون افضل من اخواتها الا من الحكمة النظرية اذ لها كمال اشرف من معرفة الله تعالى وصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع
على حقائق مخلوقاته واحوالها وليس هذه داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تامل في مقالتهم لمن له فطرة سليمة انتهى اقول قد جعل الحكماء
المتصوفون اصول الفضائل اربعة الثلثة المذكورة والعدالة لان التمت من الثلثة وجعلوا فروعها المختصة بها سبعة او ثمانية كما عدوا فروع
كل من الثلثة فعدوا فروع العفة اثنى عشر وفروع الشجاعة احد عشر وفروع الحكمة سبعة والبعض جعلوا للسخاء الذي هو نوع للعفة فروعا
ثمانية فيكون اصول الفضائل خمسة فلعل من قال اصول الفضائل ثلثة اراد به مطلق الفضائل لرجع اليها لانها اما نفسها او مركب منها او متفرع
عليها به وبالواسطة او بواسطة **قوله** في موجودات متفرقة اه حاصله انه حصر في موجودات اي خارجية بناء على ان المتبادر من المطلق هو الكامل فينتقض
تلك الموجودات الخارجية بالفعل في الخارج بمجرد تفرقها في الخيال او في الخيال الذي تعرف بالخيال واللاحظة الخيالية لا بالفعل ليس المراد بالخيال
الذهن ولا قوله في الخارج او في الخيال متعلقا بموجودات فلا يرد ما يتوهم من دخول الحساب في الطبيعي او خروجه عن الاقسام
كلها فلا غبار والظاهر ان ما فصلنا هو المراد مما افيد من ان قوله اما في الخارج متعلق بمتفرقة ومنقسمة فافهم وانت خبير ان
هذا التكلف جدا **قوله** لان موضوع العدد هذا بناء على ما هو الظاهر من كون موضوع الحساب هو العدد وكون العدد موجودا ولا قائما فموضوعه ولما
كان سبقه مع كونه من الاحوال فهو توجيه ومنع لا احتياج اليه ههنا **قوله** وهو كما لا يفتقر اه لان موضوعه لا يلزم ان يكون ماديا بناء على
ان المراد من المادة هو الهيولى **قوله** لا غرض في هذا اه مقابلة المنع بالمنع خارج عن قانون المناظرة الا انه اشارة الى ان السند

في حرف ضعيف وقد يتبع الكلام كلابين المباحثين لكن اذا لم يقتصر على ذكر بل يتنفع بما يناسب قانون البحث ومهنا اثر وكلما منع
نعم لو اعترض بانه بابطال السند في صورة المنع لا يبعد قوله وبنا الاول للارفع عن اشكال ان ماهو قيد للموضوع صلاحية الاعراض
واجالا ومما يثبت في العلم نفس الاعراض ومفصلها كما في قيد الايصال لموضوع المنطق كذا قيل يستخلص عما قال مولانا داود في حاشيته
على الشمسية لكن لم يرتفع الكلام وما وجه به القائل ان القابلية والاجمال ايضا بما يبين ففيه تامل وقيل في بيان الاول يقتضي الوليل الاول
على ان الموضوع لابد ان يكون مسلم الثبوت في العلم وهو انه لو لم يكن لجاز ان يثبت الشيء بشايعة فيلزم توقف الشيء على نفسه لانه ثبوت الشيء
فرع لثبوت المثبت له والنقض مدفوع بمنع لزوم التوقف المذكور بناء على استثناء الامام الوجود عن القاعدة المشهورة اعني ثبوت الشيء
اه والاشكال ان الاستثناء المذكور يرجح بل صرح انتهى اقول هذا وجه يشهد له ما سبق ان الوجود ليس من الاعراض الذاتية قوله ويمكن
نقول لا يبعد له فيه الجواب عن الفعل والاخفى الذي في الجواب يجري التعميم اذ العدد مفتقر الى المادة بالمعنى الاعم في الخارج وقوله وعلى
هذا القول له يكا لا يرتفاع ما ورد على الجواب السابق عن هذا الجواب واما عن الجواب الاول فالثالث غير مندفع مع هذا التعميم ثم قيل
يعني هذه الارادة لانه وان صلح تعريف الالهي من جهة المانعية لكن يختل من جهة الجامعية اذ الامور العامة تفتقر الى المادة بالمعنى
الاعم لكونها محتاجة الى الموضوع ولو كان مجردا قوله وليس عدد جزء من اخر لان مختار المحققين ان الهيئة الاجتماعية جزء صوري
في ماهية كل عدد فلو تركب العشرة من الاعداد التي تحتها لزم التفرد في ماهيتها بان يكون مرة عبارة عن الستة والاربعة مثلا ومرة
عبارة عن السبعة والثلثة او يلزم الترجيح بلا مرجح ان جعلت عبارة عن الاولى مثلا دون الاخرى ثم اعلم ان اعتبار الجزء
الصوري في العدد يشعر بكون العدد ماهية حقيقية موجودة في الخارج فانا اما نتفق على اعتبار الصوري جزء منه هو الماهيات الحقيقية
واما الماهيات الاعتبارية سواء كانت متمايزة الاجزاء كالعسكر او مركبة من الاعتباريات كالتضريب مثلا فقد اختلفوا في جزئية الهيئة
لها فاقول مع الاشعار المذكور يكون معنى قوله ان العدد من هذه الحيثية محتاج الى المادة في التعقل انه محتاج اليها في الخارج بحكم العقل و
ليس المراد في الذهن دون الخارج كيف ولو كان المراد هذا لخرج الكلام عن البحث ويكون من قبيل الجدل بل من قبيل الهذيان على ان الوهم تعبير
الاشعار المذكور فله اقول ان بحث وجود العدد ههنا مفروغ عنه مع انه نقل عن فيثاغورس القول بوجوده العيني فلو يرد ما قيل
انه يلزم على هذا التحقيق ان لا يبقى العدد موجودا خارجيا لكونه مركبا من الوحدات الاعتبارية فيخرج بحثه عن الحكمة مطلقا وليعنه
ينتقض تعريف الرياضي بجعله محتاجا في التعقل الى المادة انتهى بعد اللتيا والتي بناء على ما عرفت من مبنى التحقيق المذكور من
كون الهيئة جزء صوريا في كل عدد مع ان العبارة ان يقول في التحقيق كل عدد مركب من الوحدات والهيئة قوله هو الموجود من حيث
هو موجود المراد بالموجود الموجود الخارجي والحيثية لبيان الاطلاق كذا فيد باعتبار شرف علم قيل متحلا عن تحكيمه الواو به
على الشمسية هذا البيان على ما ينبغي اذ هو ليس جهة على حدة الا ان يكون كلامه مبنيا على مذهب صاحب المطالع او مبنيا على ان يكون
مراده بشرف المسائل شرفها اللاحق بها من جهة الدلائل لا شرفها على حدة او اراد الدلائل على طريقة المجاز المرسل او مجاز الحذف

وبيان

وبحا الكلام غدا او ولا يبعد كلا البعدان العلو باعتبار الاستعداد كما انهم عدوا ذلك من مباني المرتبة في الرؤس الثمانية المشهورة و
المستمع على الكونه بمنزلة المعد والالهي لكما ستعرفه من وجه التسمية بما بعد الطبيعة تدبر قوله فبالوجه على ما قيل عبد الرحمن
ان هذا العموم والخصوص ليس من جنس واحد حتى يفيد ان التوسط قوله قلت قول الشيخ اه حاصله ان الشيخ يريد من قوله ان موضوع
الفن هو الموجود الخارجي المطلق انه المعتد بالبحث في الفن وهو المقصود ببيان اعراضه الذاتية وان لم يقع موضوعا في مسئلة من مسائله
ولم يبحث عن عرض ذاتي له صريحا بل يكون البحث عن احواله صريحا والواقع موضوعا للمسئلة نوعا منه كالواجب والمجردات او عرضا ذاتيا
له كالامور الشاملة على الاطلاق كالوجود والوحدة او نوعا من عرضه الذاتي كالامور العامة الشاملة على سبيل التقابل ثم عدم
التصريح بالبحث عن الاعراض الذاتية للشيء لا ينافي كون المقصود الاصلي حقيقة بيان حاله اذ كل الشيء بان يبادر عودة من محمولات اشياء اخر
العرض ذاتي لذلك الشيء ويكون المقصود اثباتها لذلك ثم انت خبير ان ما اراد الشيخ على ما قررنا لا ينافي ما اراد الشارح مما ذكره في الكتاب
من موضوعات المسائل في الالهي مذكورة بعنوانات له تخصص تتفرع الصور على المادة وان كان المقصود حقيقة في الفن بيان الاعراض
الذاتية للموجود المطلق مرجع البحث في المسائل اليها قوله ناظر الى موضوع الفن قيل فيه انه مع كونه خلاف ظاهر سوق الكتاب يستلزم ان لا يبقى
فرق بين موضوع الحكمة الكلي وموضوع قسم منها وهو الالهي انتهى اقول انما يلزم ذلك ان لو كانت الحكمة محمولة على واحد وليس كذلك
ولو اذكر الاعيان في تعريفها الجمع فالبيان موضوع الحكمة التي هي عبارة عن مجموع الاقسام ويشتمله عليها اشتمال الكل على الاجزاء هو الاعيان
بعنوان انه الجزء موضوع ثم ان اقسامها على الموجود الخارجي بكان موضوع قسم منها لما انه احد قسم منه بل الامر في العموم على هذا الا
بمعنى الكل قوله والاله هو الواجب بالذات فلا يرد القدماء الزمانية عندهم من الافلاك والعقول مثلا قوله فيتعلق بالكليات
فان قلت مسائل العلوم مطلقا كليات قلت لان الامور العامة اعم الكليات قوله في جميع جهات التقدم قال في الكل اي جملة
جهات التقدم الزماني وعندهم كثير من معلولات الطبيعي يقوم بالزمان اه ما نقول لاشتمال معلولات الطبيعي على الحوادث كما وقع في الحركة
قوله وظاهر ان الجسم يحتاج الى المادة اي بحسب حقيقته الخارجية فلا يرد ان تعقل اجزاء العقلية لا يحتاج الى المادة قوله وهذا ما يتم
اه فيه لان الجسم من حقيقته كان اذ الحركة على الدوائر المذكورة يعلم كونه كريا اذ يرد ذلك الا بعد ذكر التحرك ومع ذلك التحرك لا يوجد
كروية على كونه من الحقيقة الثلاثية مثلا واما البساطة فلا يعلم ما لم يعلم ان حقيقته ما واحد يعلم انها غير مركبة من مختلفات الحقيقة
فهي بسيطة قوله ولا يخفى عليك اعتراض على الجواب على المانعية بلزوم عدم الجامعية فكيف الجواب عن كلام الشيخ ومنهما كلام الحج وحاصله
لو اعتبر في موضوع احد العلمين ما لا يعتبر في الاخر لم يخلو فما قال الشيخ قوله وانت تعلم تعريض على الشيخ بانه كيف يتأتى نفي الامتياز بالموضوع
ممن يقول بالامتياز بالبرهان فهو يستلزم الامتياز بالموضوع وقوله لكن الحق ان الاعتراض الكلام ان هذا التعريض على الشيخ مما ان الحقيق الا
متيازا بالموضوع على ما قرر المجيب وقوله اعتراض على الشيخ فيما زعم عليه قوله ويمكن الجواب وجه الضعف على مذهبهم لان المجوز نفسه اه
والحاصل ان المحتج في تعدد العلوم الابرار يكون مسلم الثبوت والحال ان كروية الكرة مما يثبت في الطبيعي كان عليه ان يعين الفلك مثلا كالافلاك
قوله وفيه نظر وجه النظر ان بعض ما ذكر ههنا اجزاء لا فروع كما يظهر من الفرق المذكور بينهما ههنا واعلم ان الاعتماد في بيان

لعل الصحيح

العلوم المذكورة في هذه الحاشية على الفارسية المنقول عنه لما انا وجدنا في كل نسخة رأيناها وهي مشهورة لا حاجة الى نقلها
بحاله في حاشية عربية مبسوطة ههنا والله اعلم قوله وجه التسمية للخزانة لا اولوية في الوجوه ههنا قوله عبارة الشفاء او
اول في عبارة الاشكالات دون الشفاء مع امكان التأويل في ايضه لئلا يلزم كون المنطق من الحكمة لان ذلك خلاف المشهور وخلاف
عند الفضلاء في فوق الخلاف قوله الى كمالها العلمي والعملي الكمال الاول بالذات للقوتين وللنفس بالواسطة قوله بحيث يدخل العلم بجزء
من الاحتمال هو الراجح لان النظر ثاني في قوله ما يجري وان كان يصح ان يراد منه العلم فقط الا ان الباء في تلك القول للسببية والمقام
سببيته القريبة لحصول السبب الترتيب الكمال الاعلى العمل قوله امكن لا تخرج منه لا خروج الى الكمال الممكن بالذات الا في اكمل الانبياء قوله واما
اريد الامكان بحسب نفس الامر ربما لا يجوز حصوله مانع وهو الذات او غيرها ما حصل الكل فرد بالفعل يكون كمالها الممكن فيه وما يرد انه ان اريد
مراده بالمانع ههنا معناه العقلي لا يمنع للحصول فيشمل عدم العلة فكل ما لم يحصل بالفعل لم يكن ممكنا لها في شيء انه يلزم قوله وجوه
[illegible] وهو مراده الاول [illegible] مراتب [illegible] تعريف الحكمة قوله فان في الحاشية الى قوله دون الثانية قوله وما يكون في الاعيان
ما يطابقه اي لم يكن في الاعيان ما يحمل هو عليه ولا يتصف به وجود خارجي لا يخفى انه لو كان امر وجد في الخارج ما يتصف به كذلك الامر
كالنوع والوجود او يحمل على شيء موجود في الخارج كالسواد لم يكن ذلك الامر بحسب الاصطلاح من المعقولات الثانية والانفعال على احدهما
كما فعل بعض تقصير لعل اذا انه في نسخ الحاشية عد الوجوب والوجود من العوارض الخارجية لا من لوازم الماهية ثم الحج
[illegible] سيما المبدأ [illegible] الاول عن الثاني [illegible] نظر الى لوازم الماهية من حيث عدم
بر [illegible] المعنى الاول عن الثاني [illegible] من نحو الوجوب بالوجه من حيث صدقها
صدق شيئها عليها الى قوله واما قوله صرف وقاتا بيانا نظر الى عوارض الوجود الخارجي من نحو الوجوب [illegible]
عليها بقوله واما قوله اه ففي فان غير ذلك فهو خبط ومعنى قوله مع انها عارضة بحسب الوجود الخارجي انه يتصف بها الماهيات الموجودة
في الخارج لانها بنفسها موجودة في الخارج حتى يحمل على شيء موجود في الخارج كالسواد الا هو خارجا لها او زيادة قيد عدم
المطابقة يحترز عن هذه اللوازم باعتبار ما عرفت ان هذا الشيء اعني العدم قد يتعلق بالاتصاف ايضا ثم حاصل ثبوت لما
وان ههنا هو ان العوارض ثلثة ما يختص بالوجود الخارجي وما يختص بالوجود الذهني وما يعرض للماهية من حيث هي هي
ولوازم الماهية ههنا منها وقيد عدم المطابقة يخرج الاول والثالث فيختص التعريف بعوارض الوجود الذهني
ولا ينافي خروج الاول بهذا القيد الحاصل قوله واما قوله اه فانه يجعل الوجوب والوجود من العوارض العقلية و
يخرجهما عن كونهما من عوارض الوجود الخارجي ثم حاصل قوله لا يقال اه على ما قيل ان الشارح مستدلا بانه لا
يرد يرد على احدهما ولا يرد على الاخر ولو كانا متساويين لم يرد على شيء منهما او ورد عليهما والجواب كذا ذكره وحاصل
الجواب ان الايراد يرد عليهما جميعا لكن مندفع بالاستدراك حاصل الايراد انك قلت تعقل المعقول الثاني
لا يكون بدون عروضه للمعقول الاول كما يستفاد من قولكم ما لا يعقل الا عارضا اه فهو ان لم يجوز اه وحاصل الايراد
الامثلة الجزئية دفع لما يقال انها مرجح في ان المعقول الثاني لا ينفك عن تعقل العروض كالكلية التي هي واحد من الامثلة
الجزئية وتلخيص الدفع انها غير مفيد لجواز ان يوجد مثال للمعقول الثاني ينفك تعقله عن تعقل المعروض الاول وتوضيح الجواب

الحصر

الحصر مراد في الثاني كما في الاول والمنع مدفوع بالاستدراك انتهى ثم وجه جعلهم الوجوب والوجود من العوارض العقلية
كونهما امرين عقليين غير موجودين في الخارج لعروضهما للماهية من حيث هي في العقل اوكد البحث في ذلك
طويل لكن الحق ان المعتبر في العوارض الذهنية بالمعنى المقابل لعوارض الوجود والماهية كون العارض كذا
لمعروض امرا ذهنيا غير موجود في الخارج كالكلية الذهنية للانسان الذهني والوحدة والعدد لزيد
الموجود في الخارج فالوجود والوجوب من عوارض الوجود الخارجي ولا يصدق عليه ما شيء من التعريفين فا
لمساوات بين التعريفين حق لكن لا على ما ذكره المحشي قوله بل هي موجودة في ضمن الافراد نقل عنه في الحاشية اي
بناء على عدم التميز في الخارج لا بمعنى ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج انتهى يعني ان معنى كون المشتقات مو
جودة اشار اليه بالمنع كونها غير متميزة عن الموجود الخارجي وهو الفرد وان لم تكن بنفسها موجودة
في الخارج يدل عليه قوله في اخر الحاشية لان افرادها موجودات خارجية ثم لما كان للسائل ان يقول هل
يكفي في هذا المقام كون المشتقات موجودة بهذا المعنى المجازي اجاب بانه لا معنى له ثم انما السند المنع بل
هي مبني على عدم الكلي الطبيعي لانه المختار عنده واشار الى ان ورود المنع على تقدير وجود الكلي ايضا
لطريق الاولى لان الكلي الطبيعي الموجود بالذات او بالاصالة هو الكلي الطبيعي الذاتي للموجود والكلي كذلك لا
مور العامة لا افرادها بل هي عرضية لها وفي وجودها بالذات وبالاصالة خلاف كذا ذكر المحشي في بعض
تعليقاته والى هذا الوجه اعني قولنا او لان الكلي الطبيعي الموجود بالذات اه يشير بقوله سواء كان ذلك
العنوان ذاتيا له او عرضيا له اه ثم لو السند المنع بوجود الكلي الطبيعي ينبغي ان يكون على ما اختاره المحقق الدواني
بل الحق من كون الكلي موجودا بمعنى وجود الافراد بان يكون الموجود اثنين والوجود واحد حتى يصح الحمل و
يستقيم الحكم لا على ما ذهب اليه صاحب الشمسية من كون الكلي والفرد موجودين بوجودين كما حمل على ذلك بعض النا
ظرين في المقام فانه لا يسري الحكم ح قوله لا يخفى ان عدم اه حاصله كما لا يكون الامور العامة موضوعات لعدم
وجودها في الخارج كذلك لا يكون محمولات لكونها مبادي كذا قيل وهو حق قوله مع ان الدلائل المذكورة اه اقول
نقل تلك الدلائل ههنا وبيان افادتها المحمولات الغير المعتبرة وان كان مما يقتضي المقام تفصيله لكن
لطولها وخروجها عن هذا الكتاب في حكم العين تركناها على غرتها ومن اراد الاطلاع فليطالع ثم ثم اعلم ان
هذا المحشي انما ورد في بحث التعريف على العلامة نقلا عن السيد قدس سره ولم يلتفت الى اعتبار القيود المخصصة مع
انه قدس سره قال بعد ذكر الكلام في حاشية المطالع باعتبار القيود المخصصة بناء على كون دلائل الاحكام اليقينية

عن التخصيص كما قال هاهنا ولم يطلع على ذلك واغفل عما قال المحشي هاهنا احتاج عن رده فذكره هناك باعتبار التقود
المخصص قوله عن بحث المبدأ والمعاد [illegible] من الطبيعي والالهي المبدأ مصدر ميمي بمعنى البدأ او الكون اي تكون
الاجسام وحدوثها لكيانات العنصريات من الطبيعي فانه يبحث فيها عن كيفية تكون الكائنات الجو والنبات والمعدن
وتوالد الحيوانات وكذا يبحث فيها ان تكون العنصريات تكون بسقط العناصر كما فصل ذلك في كتاب المبدأ والمعاد من مؤلفات الشيخ
الرئيس ولهذا يسمى بهذا الكلام فانه مشتمل على بحث المبدأ من الطبيعي والمعاد من الالهي وليس المبدأ بمعنى العلة كما وهموا
فخبطوا حتى قال بعضهم المراد ان بحث المبدأ والمعاد من مجموع الطبيعي والالهي باعتبار كونهما من الالهي وقال بعضهم
لا اعرف اثر لفظ الطبيعي في هذا المقام قوله بان التحلي بالصور القدسية هاهنا هو المرتبة الثالثة من القوة العملية والمراد
بالصور القدسية العلوم الحقة المطابقة الخالصة عن الشكوك والاوهام بل انكشاف بعض المغيبات كما هو شان بعض العارفين
الراسخة فيهم بهذه المرتبة اما الاتصاف بالاخلاق الرضية الملكية فهو من توابع المرتبة الثانية وقوله وملاحظة جمال الله
جلاله فهو اشارة الى المرتبة الرابعة قوله لما كان الرياضي اي بعضه مبنيا على ما لا يجب وجوده في الخارج والحال ان المصنف يريد استيفاء
اقسام الحكمة باسرها كما هو الظاهر لا يخفى ذلك انه هو منها كيف وقد لم يبحث على حده عن جميع اقسام الحكمة بل انما يريد المهم فالاهم
وللالهي فانه شان الاعتناء اهم من غيرهما فلذا اعرض عن الرياضي اذا عرفت هذا عرفت ان الاصوب بل الصواب ان يتعرض المحشي في بيان مراد
القائل العموم ارادة الفائل المصنف استيفاء الاقسام حتى لا يرد عليه ما اورد الشارح ولم يكن هذا المقدمة مراد المحشي فلم يحك قول القائل
بتمامها اعلم قال صاحب المحاكمات قوله غير ظاهر هذا مبني على ما ذكره السيد في حاشية التجريد من ان نفس الامر اما ان يتحقق في الخارج
او في الذهن من الاذهان العالية والسافلة واذا انتفى الفارض بالقوة المشتملة على هذه الظروف فاين يتحقق الملازمة قوله
فالاولى الاكتفاء بما نقل عنه في الحاشية واعترض بان الاولى ان يقال يمكن ان يقال نعم يتحقق تلك الملازمة وان لم يكن ذهن من الاذهان وفرض فارض
ولو قيل لم يكن غير متحققة في الخارج وعلى تقدير عدم الذهن لا تحقق له في الذهن ايضا فكيف يكون متحققة قلنا الوجود الذهني هو الموجود
الغير الاصيلي سواء كان وجوده في الذهن او لا ونسبة هذا الوجود الى الذهن بناء على ظاهر الحال او لا فالدليل لا يدل الا على تحقق وجود
آخر غير اصيل صرح به سيد المحققين في حواشي التجريد انتهى قيل [illegible] حاصل الجواب انهم قد اثبتوا وجودا غير الوجود الاصلي الخارجي
لكن يحكم في [illegible] الوجود الذهني يكون شيئا آخر فان الدليل لا يدل الا على وجود [illegible] آخر مطلقا ونسبته الى الذهن بناء على ظاهر الحال
اذ لم يتبين انه ما ذا بل نقول انه قد ثبت ان نفس الامر هو العقل الكل كما حقق في رسالة نفس الامر انتهى اقول هذا الفاضل حمل الذهن
على الذهن الفعلي فقط ولم يعد العقل من الاذهان والذي يجب ان يقوله بل يعول عليه ان المراد بالذهن هاهنا اعم من الفعلي والعالي
العقل الكل وغيره قوله سواء وجد فرض او لم يوجد اقول اذا لم يوجد الفارض بالفعل لم يوجد الملازمة المذكورة في ذهن الفارض

فاما ان يوجد في الخارج او في الذهن ولا في ذلك لانهما باطل فالمحيز هو الثالث في نفس الامر كالورود بين الشيئين قوله في نفس الامر بمعنى ثبوت
الشيء لزوجية الخمسة في نفس الامر لا ان الزوجية المذكورة في نفس الامر بناء على ما قلنا في قوله ثبوت الشيء للشيء اه قوله يلزم وجود
المفهوم لا الافراد اي في نفس الامر والحال ان مراد الشارح بقوله فتكون موجودة في الذهن لا في نفس الامر تكون الافراد لا المفهوم لكن
قد سمعت من الشارح في الحاشية ان الجزء المادي لا يحصل في الذهن فالموجود في الذهن هو المفهوم قوله والحق تحريره وتنقيحه على
الشق الاول من الجواب قوله يستلزم وجود الموضوع فرضا قيل فان قلت القضايا ثلاثة فقط كما قال سيد المحققين لان الحكم في القضية
ان كان على جميع الافراد ذهنا او خارجا محققا او مقدرا كالحكم بلوازم الماهيات فتسمى قضية حقيقية وان كان مخصوصا بالافراد الخارجية
مطلقا محققة او مقدرة فتسمى قضية خارجية وان كان مخصوصا بالافراد الذهنية فتسمى قضية ذهنية وما ذكره المحشي ليس شيئا
من هذه الثلاثة قلت يمكن ادخاله في الحقيقية لان الافراد فيها لا يلزم ان تكون ممكنة بل يشمل الممتنعات ومثله يسمى حقيقية فرضية
على ما ذكره المحقق الدواني في حاشية التهذيب اخذا من كلام صاحب المطالع في بحث المجهولة المطلقة فتأمل وتدبر انتهى الظاهر ان
السائل والمجيب غفلا عن قاعدة الحقيقة والحقيقية فيما نحن فيه اذ كل منها الحقيقية بهذا المعنى خارجة عن المقسم الذي هو القضية المستعملة
في العلوم ومتعارف اللغة قوله لانا نقول اه والحاصل ان النسبة باعتبار الفارض ذهنية باعتبار المفروض فيه خارجية وان الفارض
لا ينافي كونها خارجية لانه في الذهن لكن له شعور بالخارج قوله لا باعتبار موضوعيته للعلم الطبيعي حيثية لو كان كذلك يلزم
الدور اذ لا شك ان اتصاف العلم بالطبيعي باعتبار ان موضوعه الجسم الطبيعي فلو كان اتصاف الجسم بالطبيعي باعتبار كونه موضوعا
للعلم الموصوف بالطبيعي يلزم الدور بين الاتصافين والحق ان اتصاف العلم بالطبيعي باعتبار كونه موضوعه الجسم الطبيعي انتهى اقول يشير
المحشي الى وجه لا يرد عليه الدور لكن يعكس ما اختاره هذا الفاضل وانا اشير ان شاء الله تعالى هناك الى وجه ما اختاره المحشي على ما اختار
هذا الفاضل قوله بلفظ الجمع مشعر به افيد ان الظاهر ان مراد التعدد في الموضوع فلا يرد ان التعبير بلفظ ايضا مشعر بالتعدد
على ما يشعر بالتعدد وهو لفظ المباحث مع ان لفظ المباحث مشترك بين التعريفين قوله لا يجب في الحمل هذا انما يكون اذا كان المراد بالوجوب
الاستحسان الذي قيل وهو حق قوله بل لا يبعد ان يكون وجه المعارضة بالقلب قوله وفيه انه يجوز ان يراد الانقسام الانفعالي على
تقدير ان يكون المراد منه ما هو بالذات بمعنى الحقيقة وكون الانقسام الانفعالي حقيقة ليس من خواص الكم بل يكون في الاجسام الطبيعية
كما يكون في الكم لكن الكم يكون بعيد الجوهر قوله فان قلت كما انه يعلم انه وان لم يكن من خواص الكم لكن لا يعرض الجسم الطبيعي بالذات
اي لا يتصف الجسم الطبيعي به حقيقة اذ يبقى بعد الانفصال الفعلي متشخص الاول قبل الانفصال بل هو كالانفصال المحتاج
خواص الهيولى لانها على ما قالوا هي امر استعدادي محض ليس في نفسه بواحد ومتصل اي لا يلزمه الوحدة والاتصال فيمتنع عليه الكثرة
والانفصال مع بقائها بل هو ولا كثير ولا منفصل فيمتنع عليه الوحدة والاتصال بل وحدته واتصاله لاجل الصورة المتصلة في

نفسها فيه وبعضهم وكثرته بعروضها لها فالهيولى باقية غير متغيرة بحسب ذاتها وتخصها بالاتصال والانفصال باعتبار ما حل فيها وهو الصورة وسيأتيك البيان في محله فحينئذ لا يكون ما نصدق عليه الهيولى ولا جامعا للعدم صدق على الجسم قوله قلت المراد من قبوله الا نفصال قابليته لان يطرأ عليه الانفصال اعلم ان الطريان اعم من ان يكون الطارئ والمطرو عليه باقيين حين الطريان او بزوال المطرو عليه بنزول الطارئ لكن كان التشبيه في قوله كما يقال خصصه الثاني فيخرج الهيولى عن التعريف اذ الطريان في حق الهيولى من قبيل الاول بهذا يجيب الذي يعلم بان الطريان في نفسه مختص بالثاني كما وهم بعض لان المحقق التفتازاني لم يستعمل الطريان في شرح المقاصد في المعنى الاول ايضا مع انه ظاهر ان الطريان بحسب مفهومه لا يأبى عن المعنى فهذا البعض وان قرب من وجه فقد بعد من وجه ولا يخفى ان مدار الجواب على ذكر القابلية التي هي بمعنى الامكان ويحمل الطريان على فعلية الانقسام الفعلي حاصله حمل الطريان على المعنى الاول الذي هو العروض الاتصافي كما قال البعض ان حاصل الجواب ذلك فانه ذكر المراد هنا الحمل فلا نرى انه كيف ولو كان الطريان بمعنى الاتصاف وكان ذلك ممتنعا على الجسم كان الامكان ثم انهم اعتبروا الامكان والقابلية بالامكان الفرض بالنظر الى الانقسامات المتقاطعة على زوايا قائمة وكذلك بالنظر الى الانقسام بالجهات الثلث التي هي الابعاد المذكورة في تعريف الجسم لغرض اخر وهو حفظ تعريف الجسم عن ان يخرج عنه بعض الاجسام كالكرة المصمتة الخفية فانه ليس فيها خط بالفعل حتى يعرف ذلك بعد او جهة ولو ارجعت الى المطولات امنت عما قلنا قوله قرر الشارح في الحاشية هي قوله فان قلت قد صرحوا ايضا بعينه في فصل الهيولى بان القابل للانفصال هو الهيولى فكيف التوفيق بينهما قلنا الانقسام يطلق على فرض شيء دون شيء اي غير شيء ويسمى وهميا وهذا المعنى هو اعم من الوهمي الجزئي والفرض الكلي العقلي على العقل والفك ويسمى فعليا والاول خاصة الكم وعرض للجسم والباقي الاعراض بواسطته والثاني خاصة الهيولى نفس الكم يسمى معنى المقولة والمراد هنا الوهمي اذ الفلك لا يقبل القسمة الفعلية عندهم والمقسم هنا الفعلي ولهذا خصصوه ببعض الاجسام كما يجي حيث قال ولعل بانه ان بعض الاجسام اه قوله اما بالذات قد يطلق وجه الاطلاق في ان الباء في قوله بالذات ان كانت صلة الاتصاف المفهوم من الانقسام الموهوم فيكون المعنى ان يتصف به بحسب الذات لا بحسب غيره من شيء فيكون حقيقة فقط للمجاز وان كان ذلك بسبب الغير وان كانت السببية فيكون المعنى ان يتصف الانقسام بسبب الذات والمتبادر السبب القريب التام فيكون حقيقة ولا يكون للغير مدخل في ذلك الاتصاف ثم اعلم ان الشق الثاني اعني في الجملة بناء على هذا المعنى ان كان يشمل بحسب مفهومه المجاز لكنه مخصص بالحقيقة لان المجاز مهجور في التعريفات والا ما ذكرنا يشير بقوله لان ثبوت الانقسام لها حقيقة ثم من ثم نتكلم في سند هذا المنع وهو ان حصر الانقسام في الجسم وما نسب الى الصدر من التحقيق انما يأتي في التحقيق على مذهب الاشراقيين النافيين لتركب الجسم ومبنى ما اورد الشارح وما نحن فيه من القول الثاني السواد

كون

الفال

القال انما هو مذهب المشائيين القائلين بتركبه من الهيولى والصورة ولا يتوهم ان عدم تميزها كل عن صاحبه وعن الجسم في الاشارة الحسية يكفي فيما ذكره في السند فانه وهم فاسد فانه ظاهر لم يكن الجسم شيئا واحدا هو الصورة الجسمية فلا ينافي ما ذكره قوله اقول لو اريد اه فيه انه لا يخفى انه على تقدير هذه الارادة يندفع الايراد على تقدير الشق الاول ايضا الا ان الاندفاع في هذا الشق ظاهر انتهى يعني بانه يراد من بالذات بنفس الذات او بعوارضه للجوهر قوله اذ ليس له بالذات جهة بناء على ان كل ما له فهو بالعرض كما ستعرف سيما بناء على ما قالوا انه يكون من المجرد والا حلول الصورة قوله فهذا التفسير هو الاول وقيل من وجوه منها اندفاع الايراد الوارد على القائل بترك قيد الحيثية حيث نسب الى العلم ومنها انه يندفع به ايضا ما يرد على الشارح هاهنا كما قرره هنا حيث ذكر المبادي ومنها انه اضاف المباحث الى العلم دون الاجسام كما فعله القائل وهذا او جه ومنها انه صرح بان الباء للنسبة دونهما هذا وهذا ما وعدنا فيما سبق وجه قوله او الحدود الصواب اصلاح توجيههما بان يراد من مباحث الاجسام الطبيعية المباحث المنسوبة اليها باعلى بنائه وهي مسائل الحكمة الطبيعية او باء بنائه وهي مباديها او يراد من مباحث الحكمة الطبيعية المنسوبة اليها نسبة الجزء الى الكل او الموقوف عليه الى الموقوف قوله ولا في اثنا عشر قيل لا يتم هذا كليا اذ متمم مدير عطارد في تحتانيه مثله وتيارا لما قلت لا يشمل جوزهر القمر ايضا لانه جزء من الفلك الكلي قلت يصدق عليه تعريف الفلك الكلي قلت يصدق عليه تعريف الفلك اذ له سطحان متوازيان كالفلك الكلي وقيل لا يخفى ان عدم كون الممثلات في التحتاني مبني على الجزء ولا يصدق عليه فهو كذلك ليس كذلك لانهم قد صرحوا بان خارج المركز في تحتاني الممثل مع انه جزء منه هو ظاهر فلا شك في الخارجات في الحاشية ان فيه كلا الكلية قوله من حيث اشتماله على الطبيعة يشير الى وجه وصف العلم بالطبيعي فعلا لا يتوهم من الجوهر وهكذا قال في المواقف حيث قال سمي جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الاثار انتهى اقول قد يقع الدوران كما يمكن بعكس هذا كما فعل بعض لكن ما اختاره المحشي وصاحب المواقف مشتمل على رعاية تطابق المتناظرين في تسمية موضوعي الطبيعي والرياضي من حيث نسبته الى العلم فهذا احسن قوله ويقال للجسم العرض التعليمي قال في شرح المقاصد كلامه يميل الى ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الاخذة في الجهات عليها هو حقيقة الجسم التعليمي اعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح الستة للجسم التعليمي بعينه هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو التعليمي وعرضا ساريا فيه هو الخطوط ابعاد تلك لتنتهي اجزائه لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت ثابتة بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في جسم بالفعل كيف له يحكم التبدل في التغيرات صلة وتركه الى انها الخطوط التي لا توجد في الكرة الا بالقوة المحققة بحلول في المتحركة كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل ونازع الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث ينتهي عن الجسم الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي

التي تقاطع على زوايا قائمة انتهى اقول لعليك مما انكشف لك من كلامه فيما بعد ان المراد من الابعاد والجسم التعليمي اذ لا مزيد
على هذا البيان ثم اقول قوله وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الى قوله وتارة يدل على ما هو مستقل الحجم في الجملة
الاتية عن الشيخ فانتظر ثم تفطن قوله لانه يبحث عنه في العلوم الرياضية اقول يكفيك بيانا ما نقلناه لك من شرح المواقف
فاستمع قال في شرح المواقف الذي يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل
منسوبة الى التعليم والرياضة لانهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها
علوما متسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع فيها الاختلاف والى الغلط فيها على نوع ما كالحكمة
راجعة الى الالفاظ وعلوم يتعقل معانيها على ما ينبغي وقد شك ان الاحسن والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب
الى الادراك كيلا يعرض لها كلال او تتقوى به على ادراك ما هو اصعب فانه الادراك عند الروح وايضا لا لانها يقينية
تشبه النفس اذا اعتادت ملكة ان لا تقنع في ادراك الاشياء بدونه اي دون اليقين فانه امكن تحصيل اليقين حصله
فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به انتهى
الصورة والمقدار اقول الحق ان قوله اذا اتصال الصورة والمقدار عليه ظاهر يكون الاضافة لامية ويكون كل من المضاف
والمضاف اليه بمعناه وفي عبارة الشيخ من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اي الصورة المتصلة فدع عنك عن اوقات الاوهام
ولا تصغ الى من قال ان المراد بالصورة الجسمية الطبيعي والى من قال المراد اتصال الصورة بالهيولى وله الى من قال الاضافة
في كلام الشيخ اضافة الصفة الى الموصوف فانه نعم ذهبوا من العبارة للعقول لكونها هائلة في كلام الشيخ في كثير من
المواضع فيجري ههنا كما لا يخفى قوله فانه هذا الحكم الى اخر كلام الشيخ يحكي ان ما يوجد من كلامه مثل هذا المقام
فيما نقلنا لك ووعدنا لك في هذا الموضع فتدبر تجد مبحث الجزء قوله اعلم انهم لما كان حاصل قول المصنف رحمه الله في العنوان فصل في ابطال
الجزء الذي لا يتجزى للجسم تمهيد البيان حقيقة الجسم بحسب ما يقتضي المذاهب المختلفة في حقيقة الجسم التي بعضها انها مركبة من الاجزاء
التي لا تتجزى وبعضها غير ذلك فقال اعلم الخ وقال السيد قدس سره انما يحتاج الى حقيقة الجسم البسيط والمفرد اي المركب والمؤلف يعرف
حقيقته بمعرفة حقيقة اجزائه التي هي البسائط والمفردات قوله محمد الشهرستاني وهو صاحب الملل والنحل وكتب كتابا في الحكمة
من جملتها بني فيه قبة بيضاء التي معروف بالقبة البيضاء قوله لما كان موقوفا على ابطال الجزء فيكون ابطال الجزء في هذا المقام على سبيل
المبادئ لمباحث الهيولى والصورة التي هي من الالهي المذكورة ههنا على سبيل المبادئ ايضا ثم لا يذهب عليك انه يجوز ان يكون بعض
مسائل فن مقدمة وموقوفا عليها بعض مقدمة ذلك الفن لكن اذا كانت مقومة بحسب البصيرة كما وقعت المباحث المذكورة بالنسبة
الى الطبيعي او مقدمة لبعض مسائل ذلك الفن قوله على ما يقول الحكيم يعني فيكون الاعتماد على ما يقول الشهرستاني اذ الدليل مبني على ابطال
الجزء ومن هنا على ابانته انتهى ان كان الامر كما يرده ما يأتي ان الدليل انما يدل على بطلان تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى مع ان المحتج
راضيه به هنالك قوله اي نسبة الشيء اه وانما لم يذكرا الملازمة على الجزء الاخر منها لانا انه سيذكر في موضعه الملازمة على ذلك الجزء دون

هذا

هذا الجزء فافهم قوله يصدق التعريف اه اعلم ان الكلام من ههنا الى قوله وله يخفى مبني على كون القبول بمعنى الاتصاف والذات بسبب كما يفهم
مما في سياق لا يخفى قوله وفي عكسه هذا اه ينظر منه اذا كان المراد منهما بالذات كما في الاول يصدق على كل من الصورتين لكنه لم يتعرض
له لظهوره وكتابته مثال الشق قوله ولو اريد بالقبول له قيل سواء اريد بالقسمة ما بالذات او في الجملة وسواء كان المراد بالذات
ما يكون الذات سببا او بقابلها بالعرض وبين الجملة اعم مما يكون الذات سببا او مما يكون الغير مدخلا فيه واعم من الحقيقة والمجاز انتهى اقول
في قوله وسواء كان المراد بهما بالذات ما يكون الذات سببا اه نظر لان الشيخ طريان اي قسمة على اي واحد من الجسم والصورتين انما
هو الكم ثم قال ذكر القائل وقوله ولو اريد بقوله بالذات ما يقابل بالعرض اي اريد به حقيقة سواء اريد من القبول الطريان والاتصاف
لا يلزم شيء مما ذكر فيه لانه وان كان التعريف على هذا يصدق على الجسم لكن في عدم صدقه على الصورتين بحث يظهر من تحقيق قوله سابقا اذ
هما لا يقبلان لا بالذات ولا في الجملة اي لا يتصفان بها الا من قابلهما وله بسبب الغير وهكذا ايضا عند تعريف الجسم حيث قال الشيخ
هناك ان ثبوت الانقسام للصورة حقيقة اذ لا اصل لقول كل انقسام فرض ثبوته لشيء غير الا الجسم لا يلزم شيء مما ذكر الا على الاول
فلان القسمة المنفية عن الجسم والصورتين ليست بمعنى الطريان اذ لا شبهة في طريان الانقسام وانما المنفي عنها الاتصاف واما على
الثاني فلانه نص انها حقيقة بالانقسام لا مجازا اذ المجاز ههنا انما يكون بالحقيقة العروضية وهي منتفية ههنا وان تحققت الواسطة
في الثبوت لانها لا تنافي الحقيقة وهي متناهية من الاثنين يجيء بيانه في الفلكيات لا يكون شيء اه اي لا يوجد شيء وظاهر انه لا شيء
موجودا في الخارج لا يمكن للعقل فرض قسمة فلا يتوجه المنع المذكور ووجه قوله فالحلقوم في العقول وانه يمكن ان يراد من المتصور
المتصور الحقيقي وهو ما يكون وجوده في الخارج كما في الذهن فلا اتجاه للمنع ايضا ووجه الامر بالفهم هو ان العقل يتلاشى
في ورود المنع عليهما الا ان المقصود كالمتصور في العموم اذ انظر علة لقوله يحررهم هذا الكلام بالرجوع الى اخر قوله فيه بحث
الاتصال على ما يقول الحكيم لان ذلك القول يعد لاجل ابطال نفي الجزء والا فالشهرستاني ايضا غير قائل بتركب الجسم من الاجزاء التي
لا تتجزى ففي هذه الجهة ثبوت الاتصال على مذهبه كثبوته على مذهب الحكيم انا نفرض اه وبالجملة هذا المفروض محكي وان لم يكن
الواقع كذلك والحكم لا يلزم منه محال وههنا المحال لازم وهو اما التداخل واما الانقسام الذي هو خلاف المفروض فهو من نفي الجزء فافهم
تداخل المجموع اي بحيث يصدق على كل الاجزاء انه متداخل مع الباقيين تماما او بعضا كما هو المتبادر من عبارة تداخل الاجزاء بل
تداخل احد الطرفين بتمامه في الوسط بتمامه في لا تداخل للطرف الاخر مع شيء من الباقيين او تداخل كل طرف تماما او بعضا في احدهما
تماما والاخر بعضا في بعض الوسط في لا تداخل بين الطرفين كما يجوز تداخل كل من الطرفين بتمامه في الوسط بتمامه او تداخل كل الطرفين
تماما والاخر بعضا في الوسط تماما وح يتحقق تداخل الاجزاء الثلثة بالمعنى المذكور ففي حمل تداخل المجموع على المعنى الاعم منع الوسط من الملاقاة
تحكم يندفع بان يحمل المجموع على ما فوق الواحد وان يراد بتداخل التداخل مع ما هو مع الباقيين او مع احدهما والاول تداخل
ملاقاة والثاني ملاقاة غير المنقسم لغير المنقسم في جهة عدم اه تفصيلها انما هو بالتداخل واما ملاقاة المنقسم لمثله ولو بالكلية فلتمام

بعض وجه
بسلوب السرنا والاولى قيل انما قال الاولى لامكان حمل كلام الشارح على هذا بجعل اضافة بعض الى الضمير واضافة حيز الى البعض للجنس
فالتقدير دخول كل البعضها او بعض بعضها في كل حيز بعض اخر او بعض حيز بعض اخر اى كل البعض منها او بعض البعض منها
في كل الحيز لبعض اخر او بعض الحيز انتهى ولو استدل على قيمر اد الحمرهذا الكلام ان قول الشارح في حمل كلام المصنف وصيث
~~جعل بعضه جميعه~~ او جعل بطلان التداخل بحديثها او جعل قول المصنف فله يكون وسط وطرف
تنبيها على بطلانه مستغنى عنه ولو ابقاه على ظاهره